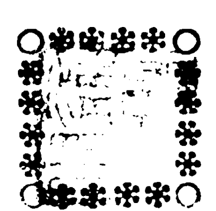
先秦辯學史

郭湛波著

先秦辯學史



中華民國二十一年十月初版

著者 郭湛波

校閱者 胡適之 嵇文甫

發行者 齊家本

印刷兼發行所 中華印書局 北平前外楊梅竹斜街 電話南局一六七三號

代售處 本埠各省各大書局

實價 洋宣一元 報紙八角

自序

哲學思想，共有三支：一、印度，二、西洋，三、中國，。各支的哲學思想，有各支的哲學方法。印度的哲學方法是「因明」，西洋的方法是「邏輯」，中國的方法是「辯學」。近代的方法，就是辯證法。方法是鎖鑰，欲研究各種哲學思想，必先明了各種哲學方法。

中國哲學，自有中國哲學方法。中國哲學方法：一、古代，自古代至秦，是「辯學」；二、自漢至明末，是「因明」；三、自明末至現在，是「邏輯」。但因明與邏輯都是泊來品，歸印度，西洋方法來研究。所謂中國方法，就是專指古代的「辯學」。

研究「辯學」有數種困難：第一，「辯學」自秦以後卽滅亡，不只近代人不知其詳，即兩漢人亦莫明其妙。第二，關於「辯學」的著述，如鄧析子，惠施，尹文子……都早已遺失，而現存者都是贋品。第三，關於

「辯學」著述，雖有遺存，都是殘篇缺簡，而且字句古奧難通，像墨經就是一例。因爲「辯學」失傳，材料缺乏，所以研究非常困難。

中國近代受西洋邏輯的影響，所以對中國「辯學」也研究起來，如章炳麟，梁啓超，胡適，馮友蘭……諸先生，都是研究中國「辯學」有貢獻的人。不過他們貢獻；不是校釋殘簡，就是片斷的叙述；沒有專門的，系統的研究。較專門，系統的，就是胡適先生的先秦名學史。不過這本書有兩個根本缺點：一，是沒有把「辯學」的系統弄清，二，是所叙述的出了「辯學」範圍以外。

以上是我所以寫這部書的原因。

* * * * * *

我認爲中國「辯學」不起於孔老，而起於鄧析。因爲孔子的「正名」，老子的「無名」，都不是「辯學」，用唯物史觀的眼光去分析，知道「

「辯學」不起於封建社會的鄒，魯……而起於商業資本社會的鄭國。所以從鄧析說起，可惜鄧析子遺失，學說無從研究。

鄧析以後的墨翟，楊朱……都沒有「辯學」；到惠施，始盛行，頗爲當時一般人所注意。不過惠施的著述也不存，所存者，只莊子，天下篇所述的十事。

惠施之後，就是公孫龍，公孫龍是趙人，實當時「辯學」之中心，所以像毛公，綦母子……之屬，都是趙國人。「辯學」到了公孫龍，已成了系統的學說，故烘動一時，「辯者」盈天下，不過「辯者」學說失傳罷了。可說公孫龍集「辯學」之大成。

自公孫龍之後，各家都受「辯學」之影響。而成就最著者，就是墨辯和荀子，墨辯：經上，經下，經說上，經說下，大取，小取，這六篇是後期墨者作品，非墨翟學說。荀子雖主「正名」，但與孔子「正名」不同；

孔子「正名」是倫理的，荀子「正名」是辯學的，恰成了一個辯證的發展。以上是本書敘述的概略。

＊　＊　＊　＊　＊　＊

本書寫成後，即請胡適之先生指教，指示許多錯誤，不勝感謝之至。不過本書觀點不同，所以有幾種主張不同處：一，胡先生不認承有名家，本書認爲有「名家」。二，本書認爲名家始於鄧析，胡先生沒有說明名家的起源。三，本書認爲孔子的「正名」，老子的「無名」，都非名學，胡先生認爲是名學。四，胡先生說惠龍之學出墨家，本書認爲惠龍之學出於名家，與墨家無關。五，胡先生說墨翟有名學，本書認爲沒有，以上數端，是本書與胡先生不同處，理由在本書內，還要請胡先生指教。

本書又經徐旭生，傅佩青，嵇文甫諸先生指教，尤其是嵇文甫先生，將本書詳細校閱一遍，指出許多錯誤之點，不過本書出版倉卒，未能照

嵇先生所示，一一改修，這是對嵇先生最抱歉的地方，請嵇先生原諒。

本書當印刷時，因七師校務離平，由郭君景宇幫忙校對，又中華印書局經理齊家本先生肯將這沒消路的稿子出版，又經馬叙倫先生題書面，孫荃先先生熱力的鼓盪，總之：本書之所以能與讀者今日見面，都是諸位先生的力量，特此鳴謝。

* * * * *

本書還有一點，向讀者聲明，就是本書的命名，關於中國論理學，沒有像『因明』『邏輯』固定的名詞。中國論理學有名學，形名學，辯學，等名詞，我以為『名學』二字太寬泛，『形名學』太生澀，所以就用『辯學』二字。本書非一時所寫，未能一致，請讀者原諒。

本書自墨辯以後，隨寫隨印，未得修正，望讀者指教。

一九三二，八，二六脫稿於大名第七師範學校。

先秦辯學史目次

第三篇 惠施

第五篇　公孫龍時代的「辯者」及其學說

第六篇　「墨辯」

第七篇　荀子

第一篇　形名學的起源



（一）形名學是什麼？

形名學是什麼？就是中國邏輯學（Logic）。我們知道無論那個學說成立，必定有牠成立的方法；西洋的邏輯，印度的因明，都是牠學說成立的根本方法；中國治學的方法；就是中國邏輯學——形名學。

可是形名學自西漢以後，把形名學與正名學弄在一塊，即所謂『名家』。殊不知形名學是講思想的（Logic），正名學是講倫理的（Ethic），這是最大錯誤。我們看：

『名家者流，蓋出於禮官。古者名位不同，禮亦異數。孔子曰：「必也正名乎！名不正則言不順，言不順則事不成。」此其所長也。及譥者為之，則苟鉤鈲析亂而已。』（漢書藝文志，諸子）

可見漢代所謂『名家』，包形名與正名而言；殊不知正名學是封建社會的產物，講道德的。形名學是商業資本社會的產物，講知識的，那能合在一

起？

（二）刑名學卽形名學

形名學古又稱「刑名學」，因爲「形」「刑」二字，古代通用。例如史記秦始皇本紀說「飯土塯，啜土形」，[illegible]，司馬遷傳說：「堯舜飯土簋，歠土鉶」，史記，太史公自序說「飯土簋，啜土刑。」可見形與刑古代是通用的，所以稱形名學爲刑名學，研究形名學的人，多稱爲刑名家，如：

「夫刑名之家，皆曰白馬非馬也。」（戰國策，趙策）

「公孫龍好刑名，以白馬爲非白馬。」（孔叢子，公孫龍）

「刑名異充，聲實異謂。」（呂氏春秋，正名篇）

「鄧析好刑名」。（劉向別錄）

可見古代所謂刑名學就是形名學了。

（三）刑名學非「法術學」

我們旣知道古代所謂刑名學卽形名學；但荀子正名篇說「刑名從商。」法家如商鞅，申不害，韓非……皆稱好刑名之學，所以劉向說：

「申子之書，言人主當執術無刑，因循以督臣下；其責深刻，故號曰「術」。商鞅所爲書號曰「法」，皆曰刑名。」（新序）

可見刑名學卽法術之學，其實法術自法術，刑名自刑名。刑名學非法術學。我們看：

「申子之學，本於黃老，而主刑名。……韓非喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。……申子卑卑，施之於名實。」（史記，老子韓非列傳）

「刑名」與「法術」對舉，刑名當然不是法術。先說「申子主刑名，」後說「申子卑卑，施之於名實。」刑名當然指名實之學，而非法術之學。司

馬遷所謂名實之學，就是形名之學，亦即他所謂名家之學。我們看：「名家，使人儉而善失眞。然其正名實，不可不察也。……名家，苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名而失人情。故曰：使人儉而善失眞。若夫控名責實，參伍不失，此不可不察也。」（史記，司馬談論六家要指）

（四）刑名學與法術學

我們既知道刑名學非法術學，但何以如商鞅，申不害，韓非……所謂法家者流，都好刑名學？其實，這是必然的結果。法家之講刑名，如儒家之講正名一樣；儒家維持封建社會而講「禮」，不講正名則無從講起。法家乘商業資本社會之起，而講「法」，不講刑名則無從作起。故講法必講刑名，如商鞅，申不害，韓非……之流。講刑名亦多講法，如鄧析，惠施，公孫龍……之徒。故法家多兼致刑名之學。如：

「商鞅少好刑名之學。」（史記，商君列傳）

「申子之學，本於黃老，而主刑名。」（史記，老子韓非列傳）

「韓非者，韓之諸公子也，喜刑名法術之學。」（老子韓非列傳）

可見刑名學雖非法術之學，而刑名學實與法術之學并進而行。故法家多出於刑名之流。

（五）刑名學爲鄭學

我們知道無論什麼學說發生，不是偶然的；是受客觀物質環境的支配；不只受時代的影響，而且受地理的限制；所以中國春秋戰國的學說雖多，都可拿地理來分析：儒學產於鄒魯，墨學產於宋，老莊之學產於楚，所謂陰陽家鄒衍之學產於齊，至於燕。所謂形名之學起於鄭。後申，商，韓，由韓至秦爲法家之學。惠施，公孫龍……之徒由魏至趙爲名家之學。

爲什麼說形名學爲鄭學？是因爲形名學的始祖是鄧析，所以班固把他

列在名家第一。我們看：

「鄧析好刑名。」（劉向，別錄）

「鄧析，二篇，（鄭人，與子產並時。」（漢書，藝文志，諸子）

「鄧析，鄭大夫。」（左傳，定九年杜注）

「自鄧析至秦時名家者，世有篇籍，率頗難知。」（魯勝，墨辯序）

可見鄧析是形名學的始祖，是鄭國人，不只是鄭國人，而且是鄭國的大訟師，我們看：

「鄧析……與民之有獄者約，大獄一衣，小獄襦袴。民以獻衣襦袴而學訟者，不可勝數。以非爲是，以是爲非，是非無度，而可與不可日變。所欲勝因勝，所欲罪因罪。」（呂氏春秋，離謂篇）

鄧析不只是鄭國的大訟師，而且是鄭國的反動首領，呂氏春秋記道：

「鄭國多相縣以書者。子產令無縣書，鄧析致之。子產令無致書，鄧

析倚之。令無窮而鄧析應亦無窮矣。」（離謂篇）

因爲這樣搗亂，反抗當時的統治階級；所以終被統治階級殺掉。左傳記道：

「鄭駟顓殺鄧析，而用其竹刑。君子謂子然於是不忠。苟有可以加於國家者，棄其邪可也。……」（定公，九年）

由此，可知形名學起於鄭國，而鄧析是形名學的始祖；可惜鄧析的時代仍是封建社會的時代，雖說封建制度已經崩壞，到了强弩之末，可是封建的勢力仍是盛行，所以當時目爲反徒，終致於死。這與希臘哲人蘇格拉底（Socrates）被市民判決，而至於死，有什麽不同？所以後來批評形名，詭辯之學，都把他作目標。如：

「不法先王，不是禮義；而好治怪說，玩琦辭，甚察而不急，辯而無用，多事而寡功，不可爲治綱紀。然而其持之有故，其言之成理，足

以欺惑愚衆，是惠施鄧析也。』（荀子，非十二子）

『不卹是非，然不然之情，以相薦撙，以相恥怍：君子不若惠施鄧析。』（荀子儒效篇）

『山淵平，天地比，齊秦襲；入乎耳，出乎口，鉤有鬚，卵有毛：是說之難持者也，而惠施，鄧析能之。』（荀子，不苟篇）

『公孫龍粲於辭而貿名；鄧析巧辯而亂法。』（淮南子，詮言訓）

（六）結論

總之：形名學就是中國的邏輯學；古代的刑名學，就是形名學，而不是法術學；可是刑名與法術並進，講法術必先刑名，所以申商韓，是刑名而兼法術。但是形名學到了漢朝與儒家的正名學合在一塊，成了所謂『名家』之學，其實這是漢儒的偏見，處處拿儒家來觀察諸子之學，所以把形名學變成名家之學了。

形名學發源於鄭國，而始於鄧析。其所以發生於鄭，而不發於齊魯秦，楚……這完全是客觀物質件條所決定；因爲春秋時代的鄭國，封建制度最先崩壞，商業最先發達；禮的觀念最先破壞，法治觀念最先發生，所以形名學始於鄧析；申，韓源於鄭學。史記，老子韓非列傳說：

「申不害者，京人也。故鄭之賤臣。學術以干韓昭侯，昭侯用爲相；內修政教，外應諸侯，十五年，終申子之身，國治兵疆，無侵韓者。」

「韓非者，韓之諸公子也。」

鄭爲韓所滅，韓即鄭也。再說商鞅爲衛人，惠施爲梁相，而公孫龍，公毛……皆客於趙平原君。古稱「三晉多辯詐之士」「鄭衛多淫邪之風」可以明了了。所以淮南子要略論刑名之發生說：

「申子者，韓昭釐之佐也。韓，晋別國也，地墽民險而介於大國之間

。晉國之故禮未滅，韓國之新法重出，先君之令未收，後君之令又下，新故相反，前後相謬，百官背亂，不知所用，故刑名之書生焉。」由此可知刑名學起源於鄭衞，而盛於三晉——韓趙魏。這就是刑名學的起源。

（一九三二，一，一七脫稿）

第二篇　鄧析

（一）鄧析時代的鄭國

我們知道思想是物質的反映，有某種物質條件，社會環境；纔能產生某種思想學說；所以我們要研究鄧析的思想學說，必先考察他那時代的社會環境和物質基礎——鄭國。

鄭國在春秋時代的列國中，可說是最紊亂的國家，支配封建社會「禮」最先破壞，我們把三百篇的鄭風一看就明了了。勿怪乎孔子說：『惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家也。』所以他要『放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。』不只禮制最先破壞，而且戰爭最多，一則因內部的制度破壞，二則在晉楚二大國之間。所以無年不在戰爭之中，我們看看春秋左氏傳，春秋的列國，有比鄭國戰爭還多的嗎？

但是在春秋時代，封建制度，爲什麼鄭國最先崩潰？這是因爲鄭國的物質基礎最先改變。我們知道鄭國在春秋時代，是黃河流域腹部大平原中

間農產物交換的中心。也可說鄭國是春秋列國的市場。所以商業最發達，如：

「三十三年，春。秦師過周北門，左右免胄而下。……及滑，鄭商人弦高，將市於周，遇之。以乘韋先牛十二犒師，曰：「寡君聞吾子將步師出於敝邑，敢犒從者，不腆敝邑。」……鄭有備矣，不可冀也，攻之不克，圍之不繼，吾其還也，滅滑而還。」（左傳僖公三十三年）

「韓宣子欲買鄭商人之環。子產曰：「昔我先君桓公與商人皆出自周，庸次比耦，以艾殺此地，斬之蓬蒿藜藋而共處之。世有盟誓，以相信也。曰：爾無我叛，我無强買，毋或匄奪，爾有利市寶賄，我勿與知。……」（左傳昭公十六年）

由上兩段的記載，可見鄭國商人勢力之大，商業的發達。因爲商業資本社

會發生，所以封建經濟的農業社會立刻崩潰，這是當然的現象。因爲這樣，所以在鄭國反對貴族階級的士人最活躍，最先有政治的覺悟，來建設新的政治思想，推反舊的封建制度——禮，創設新的制度——法。像鄧析之竹刑。所以政治覺悟，批評政治，一時風行，勿怪乎當時的統治階級要毀掉議論政治的地方——「鄉校」。左傳襄公三十二年記道：

「鄭人游於鄉校，以論執政。然明謂子產曰：「毀鄉校如何？」子產曰：「何如？夫人朝夕退而游焉，以議執政之善否。其所善者吾則行之，其所惡者吾則改之，是吾師也，若之何其毀之？」」

我們既知道鄭國是春秋時代的商業中心，商業最發達；所以封建社會最先崩潰，而維持封建社會的制度——禮，也隨之破壞，法治思想也隨之而起。所以把封建社會刑法的秘密，首先由鄭國揭破，把法典公布，在公元前五三六年，鄭子產鑄刑書，勿怪乎當時貴族晉叔向要反對他。我們

看：

「昔先王議事以制，不爲刑辟，懼民之有爭心也，猶不可禁禦。……今吾子制三辟，鑄刑書，將以靖民，不亦難乎！民知爭端矣，將棄禮而徵於書。錐刀之末，將盡爭之。亂獄滋豐，賄賂並行。終子之世，鄭其敗乎！肸聞之：國將亡，必多制，其此之謂乎！子產報曰：若吾子之言，僑不才，不能及子弟，吾以救世也。」（左傳昭公六年）可見當時的貴族反對公布法典的利害，但是封建制度已經崩潰，封建的勢力已經支離破碎；士人的抬頭，商人的活躍；時勢所迫，不得不公布法典，所以不久鄭駟顓殺鄧析而用其竹刑。

總之：鄭國，到了鄧析的時代，是一個最紊亂的社會，舊的社會崩潰，所以風俗禮教掃地。新的社會興起，貴族衰敗，商人士民暴起。加之連年討伐，天災重歛，——如昭公十八年之大火，昭公十九年之大，水昭公

四年子產之作丘賦。所以社會愈搖動，而一切封建社會的制度，意識，崩潰愈烈，有這樣時代背景，社會基礎，所以纔產生空前未有的大思辯家——鄧析。

（二）鄧析略傳

鄧析是鄭國人，與魯國的孔子，鄭國的子產都是同時的人。左傳說「鄭駟歂殺鄧析而用其竹刑，」這是魯定公九年的事，可見鄧析死於西歷前五百零一年。中國古籍關於鄧析的事蹟記的甚少，所以關於他的生日，無從得知。大概生于西歷前五百六十年左右。所以鄧析，死於子產後二十一年，——子產死於昭公二十年。西歷前五二二。先孔子死二十年。——孔子死於周敬王四十一年，西歷前四七九。可是關於鄧析的死，荀子宥坐篇，呂覽離謂篇，還有列子力命，說苑指武，都說是子產殺鄧析，恐怕這是傳說之誤，所以劉向說「非子產殺鄧析，推春秋驗之，」（馬總意林）

關於鄧析的平生事蹟，我們無從知道。只知道他是鄭人，作過鄭的大夫，（左傳定九年杜注）教人民學訟，（呂覽，離謂）反對當時的政治當局子產（呂覽，離謂）好治怪說，（荀子非十二子）巧辯，（淮南子詮言訓）好刑名，（劉向別錄）是名家的始祖，（漢，志，魯勝墨辯序）曾見難於國澤之役伯豐子之從者，（列子，仲尼篇）曾與子產論治家之道，（列子，楊朱篇），作過刑書，造過桔槔。我們看：

『有五丈夫，負缶入井，灌韭，終日一區。鄧析過，下車教曰：『爲機重後輕前，命曰桔槔，終日溉百區。』五丈夫曰：『吾聞師言：「有機智之巧，必有機智之心。」我不爲也。』（初學記卷七引說苑，反質篇）

以上是傳說中鄧析的事蹟。

關於鄧析著述，我們知道鄧析作過竹刑，但是早就失傳。其次就是鄧

析子，鄧析子：漢志名家鄧析二篇，隋志一卷，新舊唐志，一卷。意林一卷二篇，崇文總目二篇，今本鄧析子二篇，無厚，與轉辭，可是今本鄧析子決非鄧析之作，也與鄧析學說不類，爲後人僞作無疑，而古本鄧析子早已佚失，這是最可惜的事，所以我們研究鄧析的學說，決不可拿今本鄧析子作根據。不過鄧析子雖失傳，而今本二個標題——無厚，轉辭，還與鄧析的學說相類。或全文佚失，只剩兩個標題？

(三)『兩可說』——鄧析學說之一

『兩可說』，是鄧析學說之一。可惜鄧析子不傳，我們無從研究，只好從別的書來研究，我們看：

『夫子問於老聃曰：「有人治道若相放，可不可，然不然。辯者有言曰：「離堅白若縣寓，」若是則可謂聖人乎？』(莊子天道篇)

『公孫龍問於魏牟曰：龍少學先生之道，長而明仁義之行，合同異，

離堅白；然不然，可不可，困百家之智，窮衆口之辯，吾自以爲至達已離。」（莊子，秋水）

這「可不可」「然不然」，就是鄧析「兩可」之說；怎麼知道呢？我們看：

「不鄖是非，「然不然」之情，以相薦撙，以相恥怍：君子不若惠施，鄧析。」（荀子，儒效篇）

「鄧析……以非爲是，以是爲非，是非無度，而可與不可日變。所欲勝因勝，所欲罪因罪。」（呂氏春秋，離謂篇）

「鄧析操兩可之說，設無窮之辭。」（列子，力命篇）

這是鄧析的「兩可」說，但什麼是「兩可」說？魯勝說：「是，有不是；可，有不可：是名兩可。」（墨辯注序）換言之：就是一個命題（Proposition）有兩個判斷（Judgment），譬如說「時間」有始無始？有終無終？「空間

」有限無限？這可以說時間是有始的，也是無始的。有終的，也是無終的。空間是有限的，也是無限的。這就是「兩可」說，我們看：

「洧水甚大，鄭之富人有溺者。人得其死者。富人請贖之，其人求金甚多。以告鄧析，鄧析曰：「安之。人必莫之賣矣。」得死者患之，以告鄧析，鄧析又答之曰：「安之，此必無所更買矣。」（呂氏春秋，離謂篇）

這就是鄧析「兩可」說的應用，後來公孫龍也用這「兩可」說來駁秦王之約，呂覽記道：

「空雄之遇，秦趙相與約。約曰，「今以來，秦之所欲爲趙助之，趙之所欲爲秦助之。」居無幾何，秦興攻魏，趙欲救之，秦王不說，使人讓趙王曰：「約曰，秦之所欲爲趙助之，趙之所欲爲，秦助之」。今秦欲攻魏而趙因欲救之，此非約也。」趙王以告平原君，平原君以告

公孫龍。公孫龍曰，「亦可以發使而讓秦王曰：趙欲救之，今秦王獨不助趙，此非約也。」（淫辭篇）

關於「兩可」之說，希臘古代一般哲人（Sophists），也有「兩可」之辯，寫於下：

（1）鱷魚詭辯（Der Krokodilschluss）：「一埃及婦人目睹其嬉戲於泥羅（Nil）河畔之稚子爲鱷魚所攫取，乃哀懇鱷魚釋放其子。鱷魚答曰：「爾果能猜知余將何爲者，余必將爾子歸爾矣。」婦于是遂云：爾固不欲將余子歸還於余者」。因之二人竟各大顯其詭辯之才，互相駁證如下：鱷魚云：「姑無論爾言爲實爲妄，余不能將子歸還於爾矣。緣爾言果實，則爾循爾自口所言，自不能復得爾子。爾言果妄，則余將循余等之條件，而亦不能將爾子給爾矣。」婦答辯云：「姑無論余言爲實爲妄，爾必須將余子歸余矣。緣余言實，則爾應守余

等之條件，而將子歸余；設余言妄，則其反面：「爾因欲將子歸還於余者」即實矣，故爾終將子歸還於余也」（論理學史一五頁）

以上是希臘古代哲人的「兩可」說，還有「謊言者（Der Lugner)，」「Euathlus 之謊辯」……兩可之說，現在不寫了。

關於鄧析「兩可」之說，可分兩方面來講：一個「可不可」「兩可」說；一個「然不然」，「兩然」之說，總名之曰「兩可說」。「兩可」說如莊子天下篇舉惠施之「南方無窮而有窮，今日適越而昔來」……是「兩可」說，所舉辯者之「火不熱」「目不見」，「白狗黑」……是「兩然」說，但是「兩可」與「兩然」有什麼不同呢？我可以說「可不可」是價值的判斷；「然不然」是事實的判斷。「兩可」多關人事，「兩然」多關自然。（指客觀物體）

以上是鄧析「兩可」之說，後來形名家——辯者，惠施，公孫龍……

的學說，都以此點出發，可見「兩可」說的重要了。可惜鄧析的「兩可」說不傳，而後人也少注意，只有莊子還討論過，齊物論說道：

「可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。」

寓言篇也說道：

「有自也而可，有自也而不可。有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可，可於可，惡乎不可，不可於不可。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。」

(四)『無厚』——鄧析學說之二

「無厚」也是鄧析學說之一，所以鄧析子第一個標題，就是無厚，討論「無厚」的問題，我們看：

「天於人無厚也。君於民無厚也。……何以言之？天不能屏悖厲之氣，全夭折之人，使爲善之民必壽，此於民無厚也。凡民有穿窬爲盜者，有詐僞相迷者，此皆生於不足，起於貧窮，而君必欲執法誅之，此於民無厚也。……」（鄧析子，無厚）

這是鄧析子的「無厚」論，有人說這是鄧析的話，以我看來這也不是鄧析的話。因爲這一段討論的，是政治思想，與後來說的「無厚」不同，如：

「夫「堅白」「同異」「有厚」「無厚」之察，非不察，而君子不辯也」。（荀子修身篇）

「堅白無厚之辭章，而憲令之法息。」（韓非子，問辯篇）

「堅白異同之辯，非不辯也；有厚無厚之辭，非不察也。」（荀子，不苟篇）

「無厚」與「堅白」「同異」並在一塊，可見不是討論什麽政治思想；不

過鄧析子的「無厚」學說不傳，我們無從研究，只可在後來討論「無厚」說來研究，我們看：

「無厚不可積也，其大千里。」（莊子，天下篇）

「彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於游刃必有餘地矣。」（莊子養生主）

這是惠施莊周的「無厚」說。我們再看墨子的記載：

「厚，有所大也。」（經上）

「厚，惟無所大。」（經說上）

「端，體之無厚而最前者也。」（經上）

「端，是無同也。」（經說上）

「次，無間而不攖也。」（經上）

「次，無厚而后可。」（經說上）

以上是「別墨」的「無厚」論。這些「無厚」論，就是繼承鄧析的「無厚」說而來，可見「無厚」不是討論政治思想，是分析形名學的根本問題，魯勝說：

「名必有形，察形莫如別色，故有「堅白」之辯，名必有分，明分莫如有無，故有「無厚」之辯。」（墨辯注敍）

可見「無厚」是討論形名的。

「無厚」也分兩方面：一個是「有厚」，一個是「無厚」拿現在的幾何學來講，有厚就是「體」。無厚就是「面」。一般人以爲無厚就是等於無其實無厚仍有長，有寬，只是沒有厚罷了，所以說「無厚不可積也，其大千里。」其實何只千里！而一般人以爲既有所大，當然有厚；其實只有「端」——惠施的「小一」，現在幾何學所謂「點」，才無所厚，大。所以說「端，體之無厚而最前者也。」但也並非「無」。

以上是鄧析的「無厚」說，是討論「有無」形名的問題，不是討論什麼「天於人無厚也。君於民無厚也。」政治思想。可是在春秋時代農業經濟，封建社會之下，什麼「天之經也，地之義也」（孝經）固定的思想，什麼「天有十日，人有十等」（左傳昭十年）等級的觀念，盛行之下，而鄧析倡「無厚」之說，給當時封建思想一個根本改造，封建社會一個重大的摧殘，勿怪乎當時封建社會的擁護者——孔子，要痛恨切齒的罵道「吾固惡夫佞者！」「放鄭聲，遠佞人，……佞人殆：」什麼叫「佞」？他又說「禦人以。給者爲佞」「……惡利口之覆邦家也。」可惜孔子生在魯，要是生在鄭，我想鄧析早成了魯國的少正卯了。所以荀子非相篇上說：

「……聽其言則辭辯而無統，用其身則多詐而無功；上不足以順明王，下不足以和齊百姓。然而口舌之均噡唯，則節足以爲奇偉卻之屬。夫是之謂姦人之雄，聖王起，所以先誅也。然後盜賊次之；盜賊得變

，此不得變也。」

因爲這樣，所鄧析終死在當時統治階級者——鄭駟顓之手。

以上是鄧析的「無厚」說。

（五）鄧析同時的思想家

（1）老子：與鄧析同時的思想家，當然要屬老子和孔子，現在先說老子。老子大概生於周靈王初年，西歷五七〇左右，他死於何時，却不知道了。他是楚國人，是南方思想的代表；他曾做過周室「守藏室之史」，他的思想却不是春秋封建社會的產物，而是西周農村部落社會的反映。所以雖與鄧析同時，而思想却完全相反。相傳老子著道德經五千餘言，就是現在的老子；其實老子是戰國時代的作品，不是老子所作；可是老子的學說。所以我們仍以老子作老子學說的根據。

老子雖與鄧析同時却沒有形名學的思想；雖講過「無名」，可是老子

的「無名」，是形而上論（Metaphysics），不是知識論（epistemology）；有人說老子的「無名」，就是他的名學；那眞是笑話！我們看：

「道可道，非常道。名可名，非常名。無名，天地之始。有名，萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。」（老子）

「道常無名朴。雖小，天下不敢臣。侯王若能守之，萬物將自賓。……始制有名，名亦既有，夫亦將知之。知之所以不治。」（老子）

「道常無爲而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎭之以無名之朴。無名之朴，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」（老子）

可見老子的「無名」，並非什麼名學，——知識問題，而是形而上學的論點。

（a）孔子：孔子也是與鄧析同時的思想家，我們知道孔子是魯國人，

生於周靈王二十一年，西歷前五五一年；死於周敬王四十一年，西歷前四七九年。我們知道魯國始於周公，是封建社會的大本營，所以孔子的思想，完全是封建社會的產物。在封建社會之下，一切都是固定的，先天的，等級的，所以孔子雖講過「正名」，而沒有講過名學，知識的問題，我們看：

「子路曰：「衛君待子而爲政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎？」子路曰：「有是哉子之迂也，奚其正？」子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所錯手足。故君子名之必可言也，言之必可行也；君子於其所言無所苟而已矣。」（論語，子路）

「齊景公問政於孔子，孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」公

曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，烏得而食諸？」（論語，顏回）

「觚不觚：觚哉！觚哉！」（論論，雍也）

可見孔子的「正名」，沒有什麼名學的意味，而是講的「正名」「定分」——倫理（Elhics）問題。我們看：

「孔子謂季氏八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也！」（論語，）

「三家者，以雍徹○子曰：『相維辟公，天子穆穆』奚取於三家之堂？」（論語）

「子貢欲去告朔之餼羊，子曰：賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」（論語）

其實「正名」是封建社會當然的產物，不只孔子是這樣，我們看左傳的記載：「太史書曰：『趙盾弒其君』以示於朝。宣子曰：『不然』。曰

：「子爲正卿，亡不越竟，反不討賊，非子而誰？」……孔子曰：「董狐，古之良史也；書法不隱。」（宣公二年）

「太史書曰：『崔杼弑其君。』崔子殺之。其弟嗣書而死者二人。其弟又書，乃舍之。南史氏聞太史盡死，執簡以往，聞旣書矣，乃還。」（襄公二十五年）

不只孔子時代是這樣，孔子以前何常沒有「正名」的主張？左傳桓公二年說：

「初晉穆侯之夫人姜氏，以條之役，生大子，命之曰仇。其弟以千畝之戰生，命之曰成師。師服曰：『異哉，君之名子也，夫名以制義，義以出禮。禮以體政，政以正民。是以政成而民聽，易則生亂。嘉耦曰妃，怨耦曰仇，古之命也。今君命大子曰仇，弟曰成師，始兆亂矣。』

這不是「正名」的主張嗎？不過到了孔子，成了有系統的主張，實行其主張，所以孟子說「孔子成春秋而亂臣賊子懼。」莊周說「春秋以道名分。」

以上是孔子的「正名」。是倫理問題，而不是名學的主張；不過這種正名主義，到了荀卿，却變成名學的論題，這也是時代的關係。

總之：與鄧析同時的思想家，一個是老子，是西周農村部落社會代表，所以只有形而上學「無名」，而沒有什麼名學。一個是孔子，是春秋封建社會代表，所以只有倫理的「正名」而沒有什麼「知識」思想。只有商業發達的鄭國，代表商業資本社會鄧析，纔有「兩可」，「無厚」——「形名」之學。可見鄧析是中國形名學之始祖，後來的形名學說都來源於此。可見鄧析在中國形名學史上的地位了，但其功不在積極「形名學」之建設，而在封建「正名」之破壞。

一九三二，一，二〇，脫稿。

第三篇　惠施

惠施的時代及其事略

（一）惠施的年代及其事略

惠施是那一國的人？因爲古書沒有記載，所以我們無從知道。有人說他是宋人，（呂氏春秋，淫辭篇高誘注）也不可靠。但是雖不知道他是那國人，可是當過梁相，而且在魏國有二十餘年，——從梁惠王二十八年，至襄王五年，（惠施年表）可見在魏國最久，關係最深，而惠施的思想學說，也就在這個環境所決定了。

關於惠施的生死年代，書籍也沒有記載。胡適說他的時代是：「惠施曾相過梁惠王。梁惠王死時，惠施還在，惠王死在西曆紀元前三一九年。又據呂氏春秋，齊梁會於徐州，相推爲王，乃是惠施的政策。徐州之會在西曆紀元前三三四年。據此看來，惠施的時代，大約在西曆前三八〇與三〇〇年之間。」（哲學史大綱二二七頁）

這個年代大概可靠，照莊子書的記載惠施死在莊周之前。（徐無鬼）以上是惠施的年代和國籍。

（二）　惠施的事蹟

我們知道惠施在梁最久，所以他的事蹟也都是在魏國的事蹟，他初到梁，就和白圭辯論。（呂覽不屈篇）所以白圭對梁惠王曰「惠施之言雖美，無所可用。」（呂覽應言篇）惠施見梁惠王即用辯論之術，——善譬（說苑善說篇）他爲惠王定過法；我們看：

「惠子爲魏惠王爲法，爲法已成以示諸民人，民人皆善之。獻之惠王，惠王善之，以示翟剪。翟剪曰「善也」。……」（呂覽淫辭篇）

這是惠施初到梁的事蹟。

魏國自惠王二十八年與齊大戰於馬陵道，大敗，大子申被殺了。所以梁惠王非常恨齊，見了孟軻說，「東敗於齊，長子死焉。」（孟子）召惠

施說「夫齊，寡人之讎也，怨之至死不忘；國雖小，吾常欲悉起兵而攻之，何如？」（戰國策魏策二）惠施勸惠王要「折節而朝齊」，惠王從之，所以到惠王後元元年，梁齊會於徐州，這就是惠施的計謀，所以齊人匡章責他道：

「匡章謂惠子曰：公之學去尊，今又王齊，何也？」惠子曰：「今有人於此，欲必擊其愛子之頭，石可以代之，子頭所重也，石所輕也。……齊之所以用兵不休，攻擊人不止者，大者可以王，其次可以霸也，今王齊，壽黔首之命，免民之死，是以石代愛子頭，何為不為？」

（呂氏春秋愛類）

因為惠施有這次的成功，所以惠王越發信任，不久便作了梁相。令周太史，更著其名。（呂覽，不屈篇）拿管仲來比他，名曰仲父（呂覽，不屈篇高注）並且要把魏國讓給惠施（呂覽，不屈篇）這些事，雖不可信，也可

見惠施在魏國的情況了。勿怪乎匡章對魏王說：

「螟蝗，農夫得而殺之，奚故？為其害稼也。今惠施出，從者數百乘，步者數百人，少者數十乘，步者數十人；此無耕而食者，其害稼甚矣。」（呂覽，不屈篇）

這可說惠施在魏國最得勢的時代。

到了梁惠王後元十三年，張儀到魏國。勸惠王連秦韓以伐齊荊；而惠施「欲以齊荊偃兵」（韓非子，內儲說上），惠王和羣臣左右皆從張儀的話，所以惠施就被逐了，到楚國。到了楚國不久，馮郝就對楚王說：

「逐惠子者，張儀也；今王受之，是欺儀也。宋王之賢惠子，天下莫不知，王不如奉惠子而納之宋；楚王曰『善。』乃奉施而納之宋。」（戰國策楚策三）

可見惠施在楚國不久，就到宋國。到了宋，就和莊周相交，這時，惠施大

概五十餘歲，長於莊周；所以受惠施的影響甚大，也是莊周最佩服的人，我們看：

「莊子送葬，過惠子之墓，顧謂從者曰：郢人堊漫其鼻端，若蠅翼。使匠石斲之。匠石運斤成風，聽而斲之，盡堊而鼻不傷；郢人立不失容。宋元君聞之，召匠石曰：「嘗試爲寡人爲之。」匠石曰：「臣則嘗能斲之。雖然，臣之質死久矣」自夫子之死也，吾無以爲質矣。吾無與言之矣。」（莊子，徐無鬼）

到了梁惠王後元十六年，就死了。子襄王立，張儀去；惠施復至魏國（史記，魏世家）到襄王五年，因爲齊破燕，惠施與淳滑至趙，請代齊存燕。這時惠施已六十上下，已經老了。莊子天下篇說：

「惠施多方，其書五車。………惠施以此爲大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。………辯者以此與惠施相應，終身無窮。桓團

，公孫龍辯者之徒……惠施日以其知與人辯，特與天下之辯者爲怪，此其柢也。」

恐怕就在這個時候罷。可見惠施與後來辯者之關係，惜惠施自此以後，就死了，不見了。

以上是惠施的事蹟。

（三）惠施的著述

莊子天下篇說「惠施多方，其書五車」，可見惠施著述之多，可惜都未傳世。漢書藝文志說「惠子，一篇。（名施，與莊子並時）」但是這一篇也不見了。只有天下篇記載十事「歷物之意」是：

「至大無外，謂之大一。至小無內，謂之小一。

無厚不可積也，其大千里。

天與地卑。山與澤平。

日方中方睨。物方生方死。

大同而與小同異，此之謂小同異。萬物畢同畢異，此之謂大同異。」

南方無窮而有窮。

今日適越而昔來。

連環可解也。

我知天下之中央，燕之北，越之南是也。」

汜愛萬物，天地一體也。」

這就是惠施的歷物之十事，五車著作，只剩這麽些！眞是所謂「流落人間者，泰山一毫芒」了。

總之：惠施是一個「辯者」——形名家，是一個政治家，並且定過法，是個法律家。我們看他「歷物之意」，實在是一個自然科學家。他在梁最久，當過梁相。到過楚，到過宋，與莊周相交。到過趙，與桓團公孫龍

辯者之徒相辯論。他的著述甚多，可惜都不傳，只有歷物十句。這是惠施的大概事蹟。

一九三二，一，二二，脫稿

原书缺页

原书缺页

惠施學說的背景及來源

（一）惠施學說的背景

我們知道惠施雖不是魏人，可是在魏國最久。魏國是三晉之一，在春秋時代，封建制度最先破壞，商業最發達，社會最不隱固，新思想最發達，士人商民最活躍的國家，除了鄭國就是晉。在封建社會之下，一切政治，法律，經濟都操於貴族之手，法是秘密的。法典的公布，即是士民的抬頭，封建制度的破壞，在春秋最先公布法典的是鄭國，其次就是晉。在昭公二十九年——西曆前五一二年。晉趙鞅鑄刑鼎，著范宣子所爲刑書，所以封建社會的擁護者孔子批評道：

「晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民。卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守其業。貴賤不愆，所謂度也。今棄度也而爲刑鼎。民在鼎矣，何以尊貴，貴何業之守。貴賤無序，何以國爲？」（

（左傳昭公二十九年）

這是三家未分晉以前的晉國。

到了三家分晉以後的魏國是什麼情形？魏都大梁，在黃河流域中心，農產物交換中心，商業當然發達。北趙，西韓，趙爲「辯者」之中心地，韓爲鄭之故地。並且南臨楚，東比齊，西接秦，三大國之間，戰爭之中心，所以梁惠王對孟子說：

『晉國天下莫强焉，叟之所知也。及寡人之身，東敗於齊，長子死焉。西喪地於秦七百里，南辱於楚，……』（孟子梁惠王）

當時魏國，可想而知了。

以上是惠施學說的背景，有這樣新興商業資本社會的魏國，纔能產生辯證的，邏輯的，自然科學的惠施學說。呂氏春秋說惠施爲魏惠王爲法，翟翦以鄭衞之音，譏之，（淫辭篇）也可見惠施學說的淵源及背景了。

（二）惠施學說的來源

『惠施學無師，習無友』，且文獻無徵，所以惠施的學說來源，無從得知。不過從古籍的記載，及惠施之學說思想，環境；知惠施之學來源於鄧析，所謂『鄭衛之音』也。我們看：

『不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不急，辯而無用……是惠施，鄧析也。』（荀子，非十二子）

『君子行不貴難，說不貴苟察……山淵平，天地比，……是說之難持者也，而惠施，鄧析能精之。』（荀子，不苟篇）

『不卹是非，然不然之情，以相薦樽，以相恥怍：君子不若惠施，鄧析。』（荀子，儒效篇）

可見惠施的學說來源於鄧析。莊子天下篇記惠施之說『無厚不可積也，其大千里』這不是鄧析『無厚』說嗎？說『南方無窮而有窮，今日適越而昔來……

……』，這不是鄧析『兩可』說嗎？可惜鄧析惠施的書都不傳，我們無法比較。

但是有人主張惠施之學不原於鄧析，而出於墨子。魯勝說：

『墨子著書，作辯經目立名本。惠施，公孫龍，祖述其學，目正刑名，顯於世。』（墨辯序）

其實這是錯誤，要是惠施出於墨家，爲什麼莊子天下篇不把惠施與墨翟，禽滑釐列在一塊？荀子非十二子篇不把惠施與墨翟，宋鈃評論在一起？漢書藝文志不把惠施列在墨家之列？莊子徐無鬼篇莊子謂惠子曰：

『儒墨楊秉四，與夫子爲五。』

可見惠施之學，不出於墨子。再說辯經——經上，經下，經說上，經說下，大取，小取，這六篇東西，決不是墨子做的，也不是墨子時代所能產生的。是墨子死後，所謂『別墨』（天下篇）做的。這『別墨』頂早與『辯者』公孫龍桓團同時，案辯學發展之過程，定在公孫龍……『辯者』時代之

後，要是墨經是墨子做的，爲什麽「堅白同異……」問題，在墨子四十七篇中（除墨經六篇）找不到一點痕跡？雖說墨子不象老子那樣否定知識，孔子的那樣反對辯者，說「言必立儀。」「言有三表。」（墨子非命上）可是這「三表」是一種立言方法，與墨經有什麽關係。與惠施的學說又有什麽關係？

還有人說惠施主「汜愛」（天下篇）就是墨家的「兼愛」。殊不知「兼愛」的對象是「人」，而「汜愛」的對象是「萬物」。那能一樣。惠施主「偃兵」，墨家主「非攻」，其實「偃兵」是春秋，戰國一種普遍的現象；象孟子，宋牼，公孫龍，……那一個不反對戰爭？主張偃兵？再說惠施之學「去尊」（呂覽，愛類）好像是墨家的「愛無差等」，其實由商業資本社會，產生的思想家，當然要反對封建社會等級制度。與墨家何干？

總之：惠施學說之來源於鄧析，不出於墨家，也非天下篇所謂「別墨

」。

（三）惠施的學說

惠施的學說，與以前孔老墨楊之根本不同點，在以前思想家的問題是「人」，是惠施的問題是「萬物」。以前只研究「應該」，而惠施研究「是」。以前沒有邏輯的思想，而惠施長於邏輯辯論之術，看他的歷物之意，就明了了。所以莊荀批評他：

「然惠施之口談，自以為最賢，曰：「天地其壯乎」施材雄而無術。……由天地之道，觀惠施之能，其猶一蚊一虻之勞者也，其於物也何庸，夫充一尚可，曰愈貴道幾矣。惠施不能以此自寧，散於萬物而不厭，卒以善辯為名。」（天下篇）

「惠子蔽於辭，而不知實。……由辭謂之道，盡論矣。」（荀子解蔽篇）

可見惠施是當時一個「辯者」——邏輯家。不只是一個「辯者」而且是用邏輯的方法，來觀察「萬物」來研究自然現象，我們看：

「南方有倚人焉，曰，黃繚，問天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故。惠施不辭而應，不慮而對，徧爲「萬物說」，說而不休，多而無已，猶以爲寡，益之以怪。以反人爲實，而欲以勝人爲名，是以與衆不適也。弱於德，強於物，其塗隩矣。……惜乎惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也。悲夫！」（天下篇）

這「天地，風雨雷霆……」不是自然現象嗎？「逐萬物而不反」不是現在自然科學家態度嗎？可惜惠施的「萬物說」不傳，我們不得而知。再看莊子與惠施在濠梁上的辯論，（秋水篇）也可見惠施觀察「萬物」的方法——客觀法了。

以上是惠施學說的兩個根本方向，至於歷物十事，及「堅白同異……

……」同等學說，在後詳細討論。

以上是惠施的學說及其背景。

一九三二一，二三，脫稿

原书缺页

原书缺页

『堅白』——惠施學說之一

（一）惠施與『堅白』

『堅白』是惠施學說之一，也是當時『辯者』最重要一個問題。所以當時的學者，都說他是『堅白同異』之辯。我們看：

『若夫充虛之相施易也，「堅白」「同異」之分隔也，是聰耳之所不能聽也，明目之所不能見也，辯士之所不能言也，雖有聖人之知，未能僂指也。』（荀子，儒效篇）

『……故閎博之人彊識之士闕矣；專耳目深思慮之務敗矣，堅白之察，無厚之辯外矣。』（呂氏春秋，君守篇）

『夫「堅白」「同異」「有厚」「無厚」之察，非不察也，而君子不辯也。（荀子，修身篇）

「堅白」「無厚」之辭張，而憲令之法息。』（韓非子問辯）

可見「堅白」是當時「辯者」最重要的學說，和「無厚」「同異」並論，我們已經知道「無厚」是鄧析的學說，（見前）「同異」是惠施的學說（天下篇）可是這「堅白」起何人？莊子說道：

「夫子問於老聃曰：「有人治道若相放，可不可，然不然。辯者有言曰：「離堅白，若縣寓」若是可則謂聖人乎？」」（天道篇）

「駢於辯者，纍瓦結繩，竄句遊心於堅白同異之間，而敝跬譽無用之言，非乎。而楊墨是已。」（駢拇篇）

我們知道莊子多寓言。不然，則「堅白同異」之辯，果出於楊墨？或出於孔老時辯者——鄧析？文獻無徵，缺疑好了。

我以為「堅白同異」之辯，是惠施時代的辯題，在楊墨時代不會發生這樣的問題。莊子說：

「昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也……欲以明之

。彼非所明而明，故以堅白之昧終。（齊物論）

「今子外乎子之神，勞乎子之精倚樹而吟，據槁梧而瞑，天選子之形，子以堅白鳴。」（德充符）

可見「堅白」是惠施的學說，但惠施的書不傳，他的「堅白」說無從得知。只好在別的書來研究了。

（二）「堅白」說是什麽？

「堅白」說是什麽？「堅白」是討論「名形」的問題，拿現在的邏輯來講，就是討論個體（Real）與概念(Concept)的關係，所以魯勝說：

名必有形，察形莫如別色：故有「堅白」之辯。」（墨辯注序）

我們知道概念由實體而來，可是概念自概念，實體自實體，譬如一塊石頭，是堅的，白的。石是個體，堅白是共相。「石」的概念是由「堅白」兩個概念來的。所以說：

「堅白石三可乎？曰：「不可」。曰：「二可乎？曰，『可。』曰：「何哉？」曰：「無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二。」」（公孫龍子，堅白論）

可的概念只有兩個——「堅白」，除「堅白」，石沒有概念，石的概念由「堅白」造成的，

我們既知道『堅白』是石的表相，所以堅與白沒有關係，是相離的。因爲：

曰：「視不得其所堅而得其所白者，無堅也；拊不得其所白而得其所堅者，無白也。」」（堅白論）

因爲視不見堅，摸不得白，所以「堅白離」。因爲「堅」「白」是獨立的「相共」，天下之白物不只石，天下之堅物也不只石，所以說：

『物白焉不定其所白，物堅焉不定其所堅，不定者兼，惡乎其石也？』

（堅白論）

可見「堅」，「白」與石無關，可是「無堅得白，無白得堅」，石之表相，只有堅和白，堅白以外就知所謂「石」了。所以說：

「有自藏也，非藏而藏也。」（堅白論）

所以「石」的本體是看不見，摸不着的——自藏。這就是「堅白」的學說。

（三）　公孫龍的「堅白」論——「離堅白」

自惠施倡堅白之辯，一般辯者都以「堅白之辯相訾」，有主張堅白相「盈」，有主張相「離」，議辯不休；公孫龍承惠施之說主「堅白」相離我們看：

「公孫龍問於魏牟曰：「龍少學先王之道，長而明仁義之行。合同異，離堅白。然不然，可不可。困百家之知，窮衆口之辯，吾自以爲至達已。」（莊子秋水篇）

可見公孫龍主張堅白相離。我們看他著堅白論就明了了。堅白論說：

「得其白，得其堅，見與不見離，「不見離」，一「一」二不相盈，故離。離也者，藏也。………曰：「於石一也，堅白二者，而在於石。故有知焉有不知焉，有見焉有不見焉；故知與不知相與離，見與不見與藏；藏故孰謂之不離？」………

石其無有，惡取堅白石乎？故離也。離也者因是。力與知果不若因是。且猶白以目見，目以火見，而火不見。則火與目不見而神見。神不見而見離。………是之謂離焉。離也者，天下故獨而正。」（公孫龍子，堅白論）

以上是公孫龍的堅白論，可見公孫龍是主張『離堅白』的。

（四）墨經中的「堅白」論——「合堅白」

莊子說：

「相里勤之弟子，五侯之徒；南方之墨者。苦獲，已齒，鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍譎不同，相謂「別墨」。以堅白同異之辯相訾，以觭偶不仵之辭相應。」（天下篇）

可見「別墨」也討論「堅白」的問題，可是他們的主張，就和惠施，公孫龍不同了。惠，龍主張「離堅白」，他們主張「合堅白」我們看：

「堅白，不相外也。」（經上）「得二，堅白，異處不相盈，相非，是相外也。」（經說上）

「攖，相得也。」（經上）「攖，尺與尺，俱不盡；端與端，俱盡。尺與端，或盡或不盡。堅白之攖相盡；體攖不相盡。」（經說上）

「不可偏去而二，說在見與俱，一與二，廣與修。」（經下）「不，見不見離；一二相盈之廣修，堅白。」（經說下）

「無久與宇，堅白：說在因。」（經下）「無，堅得白，必相盈也。

」（經說下）

「於一，有知焉有不知焉，說在存。」（經上）「於石一也，堅白二也，而在石，故有智焉有不智焉。可。」（經說上）

這是墨經中的「堅白」之論，這「堅白，不相外也」，「堅得白，必相盈也。」這不是「合堅白」的主張嗎？這不是反對公孫龍的「一「一」二不相盈，故離」的「離堅白」之論嗎？從此也可見「辯者」不出於墨家了。

以上是墨經中「堅白」論。

總之：「堅白」之論，起於惠施，要「離堅白」。公孫龍承之，作堅白論。尙當時墨者反對「離堅白」，而主「合堅白。」這是惠施學說之一。

一九三二，一，二四，脫稿。

原书缺页

原书缺页

『同異』——惠施學說之二

（一）『同異』說是什麼？

戰國稱『辯者』之學，都說是『堅白同異』之辯，可見『堅白同異』是『辯者』最重要的問題。我們已經知道『堅白』是惠施的學說，『同異』也是惠施的學說，莊子天下篇說：

『大同而與小同異，此之謂『小同異』。萬物畢同畢異，此之謂『大同異。』

這是惠施歷物十事之一，可見『同異』是惠施的學說。

惠施的『同異』說是什麼？惠施的『同異』說，就是討論『小同異』與『大同異的問題，這是邏輯學的根本問題。什麼是『大同異』『小同異』？魯勝說：

『同而有異，異而有同；是之謂『辯同異』。至同無不同，至異無不

異：是謂「辯同辯異」（墨辯注序）

這「辯同異」就是惠施的「小同異」。是承認有「同異」所以要辯同異；不過同異是，「同而有異，異而有同」「大同而與小同異」罷了。這就是，荀卿和墨辯的「離同異」的主張。「辯同辯異」，就是惠施的「大同異」，是不承認有所謂同異，因為「至同無不同，至異無不異」「萬物畢同畢異」。這就是惠施，莊周的「合同異」說。

（二）「大同異」——辯證思維

「大同異」是辯證邏輯（Dialectical Logic）的思維，是不承認有什麼同異，是說「萬物畢同畢異」，說「至同無不同，至異無不異」這就是辯證法的對立融合法則，述於下：

（1）「畢同」；「畢同」是「至同無不同」，也就是所謂「事物無限絕對統一性」。譬如晝和夜是對立的不同的，但同是一日二十四小時的一

部分，是同一的。又譬如男和女是對立的，不同的；但同是人，是同一的。因爲萬物都有「共相」，都有相同之點，所以說「畢同」。

（2）「畢異」：「畢異」，是「至異無不異」，也就是所謂「事物無限絕對差別性」譬如樹上的葉子，園中的花瓣，天上的烏鴉，房檐的麻雀，沒有兩個絕對相同的。因爲萬物都有「自相」，所以都有差別。從前鄭國子產說過一句「人心之不同，如其面然。」也就是這個意思。所以說「畢異」。這就是「大同異」之說。也就是辯證邏輯根本出發點。

惠施與莊周都倡「大同異」之說，我們看：

「萬物畢同畢異，此之謂大同異。」（莊天天下篇）

「氾愛萬物，天地一體也。」（天下篇）

「自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。」（莊子，德充符）

「天地與我並生，而萬物與我爲一。」（莊子，齊物論）

「天地一指也，萬物一馬也。」（齊物論）

這就是惠施莊周的「大同異」——「合同異」的學說。

（三）「小同異」——邏輯思維

「小同異」是形式邏輯（Formal Logic）思維。是承認有同異，是說「大同而與小同異」，說「同而有異，異而有同」，這就是形式邏輯根本出發點。述於下：

（1）「大同」：「大同」就是所謂「同而有異」；西洋邏輯的演繹法（Deductive Method），印度因明的三支作法，都是這個「大同」原則的應用，舉列於下：

（A）形式邏輯三段論法：　公式：　圖：

凡人皆死，（大前提）　“M, isP,

孔子是人，（小前提）　S, isM,

故孔子死。（斷案）　∴S, isP”

（B）因明三支法：

聲是無常（宗）

所作性故（因）

譬如瓶等，（喻）

以上是形式邏輯三段論法；和印度的三支作法：這兩個方法，是「大同」

的方法，孔子之外延（Extent）小於「人」，人的外延，小於有死的。所以說「大同」。但孔子之內涵（intent）大於「人」，「人」之內涵大於有死的。所以「同而有異」。這就是「小同異」的「大同」方法。

（1）「小同」：「小同」就是所謂「異而有同」，這是培根（Bacan）歸納法（Indutive Mothed）的應用。歸納法是不同的（異）找出同的出來。如：

甲，乙，丙………都是人，

甲，乙，丙………却死，

∴一切人都死。

以上是歸納法，是從異中找出同的出來，所以說「小同」，這是「小同異」的「小同」方法。

以上是「小同異」的學說，是形式邏輯，印度因明根本理論。中國的

荀卿，和墨經中的「同異」都是這一派。以上是「小同異」——「離同異」的學說。

（四）墨經中「同異」說——「離同異」

莊子天下篇說『別墨』「以堅白同異之辯相訾」，別墨對於「堅白」是『合堅白』，對於「同異」是「離同異」，恰與惠施，公孫龍「離堅白，合同異」相反。我們看：

「同異交得，放有無。」（經上）

「同，異而俱於之一也」。（經上）「同，二人而俱見是楹也」（經說上）

「同，重，體，合，類。」（經上）「同，二名一實，重同也。不外於兼，體同也。俱處於室，合同也。有以同，類同也。」（經說上）

「異，二，不體，不合，不類。」（經上）「異，二必異，二也。不

連屬，不體也。不同所，不合也。不有同，不類也。』（經說上）

『異類不比，說本量。』（經下）『異，木與夜孰長；智與粟孰多，爵，親，行，價，四者，孰貴。………』（經說下）

以是墨經中的『同異』說，這不是主張『離同異』嗎？這不是與『萬物畢同畢異』的學說——『合同異』相反嗎？

（五）　公孫龍荀卿的『同異』說

莊子秋水篇說：

『公孫龍問於魏牟曰：「龍少學先生之道，長而明仁義之行。合同異，離堅白。………」』

可見公孫龍與惠施莊周都是『合同異』的主張。

我們再看荀卿，却與墨經相同，主張『離同異』正名篇說：

『制名以指實，上以明貴賤，下以『辨同異。』（正名篇）

「同則同之，異則異之。……故使異實者莫不異名也，不可亂也。猶使同實者莫不同名也。」（正名篇）

這不是承認有「同異」嗎？這不是「離同異」的主張啊？他的「別同異」（正名篇）不是與墨經的「明同異之處」（小取篇）相同嗎？並且他還說出爲什麽有「同異」的原因：

「凡同類同情者，其天官之意物也同。……形體，道理，以目異。聲音清濁，調竽奇聲，以耳異。……此所緣而以同異也。」（正名篇）

以上是荀卿的「同異」說。

總之；「同異」說，是惠施學說之一。同異有「大同異」這是惠施，公孫龍，莊周的「合同異」說。還有「小同異」，這是墨經，荀卿的「離同異」的學說。總而名之曰「同異之辯」。

惠施

一九三二，一，二五。脫稿。

第四篇　公孫龍

公孫龍略史

（一）公孫龍的年代和國籍

史記孟子荀卿列傳說：『而趙亦有公孫龍，爲堅白同異之辨。』漢書藝文志說：『公孫龍子，十四篇，趙人。』可見公孫龍是趙人。有人說公孫龍是魏人（呂覽應言篇高誘註）不見可靠。

關於公孫龍的年代，古書沒有記載，我們很難確定。大約與莊周同時，是惠施的晚輩，是荀卿的前輩。胡適考公孫龍的年代是：

呂氏春秋說公孫龍勸燕昭王偃兵，又與趙惠王論偃兵，說燕昭王在破齊之前。燕昭王破齊在西歷紀元前二八四至二七四九年。戰國策又說信陵君破秦救趙時，公孫龍還在，曾勸平原君勿受封。……依此看來，公孫龍大概生於西歷前三二五年和三一五年之間。那時惠施已老了。公孫龍死時，當在前二五〇年左右』（中國哲學史大綱二三五頁）

這個年代較可信，不過晚些。並且說「公孫龍決不能和惠施辯論」不見得罷。我們看：

「惠施以此爲大觀於天下而曉辯者，天下之辯者，相與樂之。……桓團公孫龍，辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心。」（天下篇）

「儒墨楊秉四，與夫子（惠施）爲五。」（莊子，徐無鬼）釋文說「公孫龍，字子秉。」（列子，仲尼）困學紀聞說「秉謂公孫龍也」。那末，怎見得公孫龍不可和惠施辯論？不過是公孫龍是惠施的晚輩罷了。

史記仲尼弟子列傳說：「公孫龍，字子石，少孔子五十三歲。」是衞人公孫龍，與趙之公孫龍無干。

以上是公孫龍的年代和國籍。

（二）公孫龍的事蹟

關於公孫龍的事蹟，古籍雖有記載，而沒有明確，系統的記述，所以我們也無從詳悉。只知道他是趙人，爲趙平原君門下之客。他在燕昭王二十八年遊燕，說昭王以偃兵之說：

「公孫龍說燕昭王以偃兵。王曰：「甚善。」龍曰：「竊意大王之弗爲也。」王曰：「何故？」曰：「日者大王欲破齊，諸天下之士，其欲破齊者，大王盡食之，其卒果破齊以爲功；今大王曰：「我甚取偃兵」士之在大王之朝者，盡善用兵者也。臣是以知大王之弗爲也。」王無以應。」（呂覽應言篇）

「昔者，公孫龍在趙之時謂弟子曰：「人而無能者，龍不能與遊。」有客衣褐帶索而見曰：「臣能呼。」……後數日，往說燕王，至於河下，而航在一汜，使善呼呼之，一呼而航來。」（淮南子，道訓應）

這是公孫龍到燕，說昭王偃兵的事。

公孫龍說昭王既不得志，乃返趙，復又見趙惠王，說以偃兵之說，這是惠文王十八年的事，我們看：

「惠文王謂龍曰「寡人事偃兵十餘年而不成，兵不可偃乎？」龍對曰：「偃兵之意，兼愛天下之心也，兼愛天下，不可以虛名爲也，必有其實。今藺離石入秦，而王縞素布總；東攻齊得城，而王加膳置酒；是非兼愛之心也。此偃兵之所以不成也。」（呂覽審應篇）

這是公孫龍說趙惠王偃兵的事，一挫於燕，再挫於趙，哲人之不適於政治，一至於此！

史記，平原君傳說「平原君厚待公孫龍。」公孫龍子跡府篇說：「公孫龍，趙平原君之客也。」豈公孫龍失敗於政治，爲客於平原君之門下，以專攻學術耶？戰國養士之風甚盛，如秦之呂不韋，齊之稷下；而公孫龍

即趙平原君養士之一，曾解秦使之讓：

「空雄之遇，秦趙相與約。約曰：「秦之所欲爲，趙助之；趙之所欲爲，秦助之。」居無幾何，秦攻魏，趙欲救之，秦使人讓趙曰：「約曰……今秦欲攻魏，而趙因欲救之，非約也。」趙王以告平原君，平原君以告公孫龍，龍曰：「此亦可以發使而讓秦，曰：「趙欲救之，秦獨不助，此非約也。」」（呂覽，淫辭篇）

他又曾勸平原君勿以存邯鄲受封：

「虞卿欲以信陵君之存邯鄲爲平原君請封，公孫龍聞之，夜駕見平原君曰：「龍聞虞卿欲以信陵君之存邯鄲爲君請封，有之乎？」平原君曰：「然」龍曰，此甚不可。……今信陵君存邯鄲，而君請封，是親戚受城而國人計功也，此甚不可。」平原君曰「諾」遂不聽虞卿之言。」（史記，平原君傳）

這是公孫龍在平原君爲客的事蹟，並且在平原君家與孔穿辯論過，（呂覽，淫辭篇）「臧三耳」，與鄒衍辯論過「白馬非馬」可見公孫龍在平原君家最久。可惜「鄒衍過趙，言至道，乃絀公孫龍（史記，平原君傳）這是在平原君的時代公孫龍，以後他的事蹟就不可考了。

以上是公孫龍的事蹟。

（三）公孫龍的辯論

中國的形名學到公孫龍時代，可說到了極盛時代；莊子天下篇說「天下之辯者相與樂之。」可見辯者之多。徐無鬼說「儒墨，楊秉四，與夫子爲五。」可見形名學在公孫龍時已成顯學。我們知道公孫龍是當時辯者之首領，所以其學說烘動一時，頗使各家注意。故與各家辯難甚烈。我們看：

「子高（孔穿）適趙，與龍會平原君家，謂之曰「僕居魯，遂聞下風，

而高先生之行也。願受業之日久矣。然所不取於先生者，獨不取先生以白馬爲非馬爾。誠去非白馬之學，則穿請爲弟子。」公孫龍曰：「先生之言悖也，龍之學，正以白馬非馬者也。今使龍去之，則無龍以教矣。今龍爲無以教而乃學於龍，不亦悖乎？且夫學於龍者，以智與學不逮也。今教龍去白馬非馬，是先教也，而後師之不可也。……且白馬非馬，乃子先君仲尼之所取也。龍聞楚王張繁弱之弓，載忘歸之矢，以射蛟兕於雲夢之圃，而喪其弓，左右請求之，王曰：「止！楚人遺弓，楚人得之，又何求乎？」仲尼聞之，曰：「楚王仁義而未遂也，亦曰人忘弓人得之而已矣，何必楚乎？」是仲尼異楚人於所謂人。夫是仲尼之異楚人於所謂人，而非龍之異白馬於所謂馬，悖也。」（孔叢子，公孫龍篇）

這是公孫龍與孔穿關於「白馬非馬」的辯論，後又與孔穿討論「臧三耳」

的問題，呂氏春秋記道：

「孔穿公孫龍相與論於平原君所，深而辯，至於臧三耳。（原作牙）公孫龍言臧之三耳甚辯，孔穿不應。少選，辭而出。明日，孔穿朝，平原君謂孔穿曰：『昔者，公孫龍之言甚辯。』孔穿曰：『然，幾能令臧三耳矣。雖然，難！願得有問於君：謂臧三耳甚難，而實非也；謂臧兩耳，甚易，而實是也。不知君將從易而是者乎？將從難而非者乎？』平原君不應。明日，謂公孫龍曰：『公無與孔穿辯矣！』」（淫辭篇）

這是公孫龍與孔穿「臧三耳」的辯論。我們知道孔穿是孔子之孫，（張湛，列子注）儒家。這是形名家與儒家的辯論。後又與陰陽家的領袖鄒衍辯論，我們看：

「齊使鄒衍過趙，平原君見公孫龍，及其徒綦毋子之屬，論白馬非馬

之辯以向鄒子。鄒子曰：「不可：彼天下之辯，有五勝三至，而辯正爲下。辯者別殊類使不相害，序異端使不相亂，抒意通指，明其所謂，使人與知焉。不務相迷也，故勝者不失其所守，不勝者得其所求，若是故辯可爲也。及至煩文以相假，飾辭以相悖，巧譬以相移，引人聲使不得及其意，如此害大道。……」坐皆稱善。」（劉向別錄）以上是公孫龍和當時各家的爭論，由此可見當時學者對於辯者之注意，也可見當時形名學之盛。

（四）公孫龍的著述

關於形名家的著作，多不傳於後世。如鄧析，惠施的著作，都不傳世；就是他家的記載，也寥寥無幾？所以我們研究古代形名家的學說，非常困難。關於形名家的著作，傳到現在的，可說只有公孫龍的著作，這也是不幸中之幸也。

公孫龍的著述，傳到現在的，就公孫龍子，共有六篇，是：白馬論，指物論，變通論，堅白論，名實論，跡府。可是跡府是後人所撰，決非公孫龍之作。

楊子法言說：「公孫龍說辭數萬以爲法」。（吾子篇）漢書，藝文志說「公孫龍子，十四篇」。隋志不著錄，舊唐志三卷。可見現在的公孫龍子已非原本，只是古本的一部分。

不過古本公孫龍子雖不傳，而記在各家書中的公孫龍學說，還不少。如莊子，天下篇「二十一事」，大半是公孫龍的學說。還有列子仲尼篇公孫龍告魏王的七說：

「一、有意不心。

二、有指不至。

三、有物不盡。

四、有影不移。

五、髮引千鈞。

六、白馬非馬。

七、孤犢未嘗有母。」

許愼注淮南子的「公孫龍粲於辭而貿名」（詮言訓）說：『公孫龍以白馬非馬，冰不寒，炭不熱，不論，故曰貿也』。這都是公孫龍的遺說。

以上是公孫龍的著述和遺說。

總之：公孫龍集中國形名學之成大，可以說是中國的亞里斯多德（Aristotle)。他是趙國人，生在惠施之後，却早於荀卿。同於莊周。他曾說過燕昭王和趙惠王以偃兵。後客於趙平原君之門下，與孔穿，鄒衍相辯難。著有公孫龍子傳於世。這是公孫龍的略史。

一九三二，二，一六。脫稿。

原书缺页

原书缺页

『白馬說』——公孫龍學說之一

（一）公孫龍與『白馬說』

『白馬非馬』說是公孫龍學說之一，公孫龍子有白馬論，單討論『白馬非馬』的問題。公孫龍子跡府篇說：

『龍之所以爲名者，乃以白馬之論耳。今使龍去之，則無教焉。』

可見白馬說是公孫龍的學說，幷且和孔穿鄒衍都辯論過這個問題。還有公孫龍持白馬度關的故事，我們看：

『公孫龍持白馬之論以度關』。（劉向別錄）

『公孫龍常爭論曰『白馬非馬』，人不能屈。後乘白馬無符傳欲出關，關吏不聽。此虛言難以奪實也。』（桓譚新論）

『龍乘白馬禁不得度關，因言白馬非馬。』（呂覽淫辭篇高誘注）

『公孫龍度關，關司禁曰，「馬不得過」公孫曰「我馬白，非馬。

」遂過。』（占籍叢殘）

這是公孫龍持白馬說度關的故事，不過由這個傳說中也可見公孫龍白馬說影響之大，在當時也是風行一時的學說，戰國策說：

『……夫刑名之家，皆曰：「白馬非馬」也已，如白馬實馬，乃使有白馬之爲也，此臣之所患也。』（趙策二）

可是持白馬說者，不只公孫龍一人如：

「兒說，宋人善辯者也。持白馬非馬也，服齊稷下之辯者。乘白馬而過關，則顧白馬之賦。故藉之虛辭，則能勝一國；考實按形，不能謾一人。」（韓非子，外儲說）

『齊使鄒衍過趙；平原君見公孫龍及其徒綦毋子之屬，論白馬非馬之辯，以問鄒子。』（劉向，別錄）

可見兒說，綦毋子也是持白馬之論者，非公孫龍一人。

（二）「白馬說」是什麼？

白馬說是什麼？公孫龍子，白馬論說：

「白馬非馬。……馬者，所以命形也；白者，所以命色也；命色者，非命形也，故曰白馬非馬。……求馬，黃黑馬皆可致；求白馬，黃黑馬不可致。……故黃黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬，是白馬之非馬審矣。……馬固有色，故曰白馬。使馬無色，有馬而已耳，安取白馬？故白馬者，非馬也。白馬者，馬與白也，馬與白非馬也。故曰白馬非馬也，……馬者，無去取於色，故黃黑皆可以應。白馬者，有去取於色，黃黑馬皆所以色去。故唯白馬獨可以應耳。無去者，非有去也。故曰：「白馬非馬。」」

這是公孫龍的白馬說。拿現在的形式邏輯來講，「白馬非馬」是從概念（Concept）來講。白馬是個體，馬是共相。白馬的內容多故外延小於馬。馬

的外延大，故內容小於白馬。所以『白馬非馬』。表圖於下：



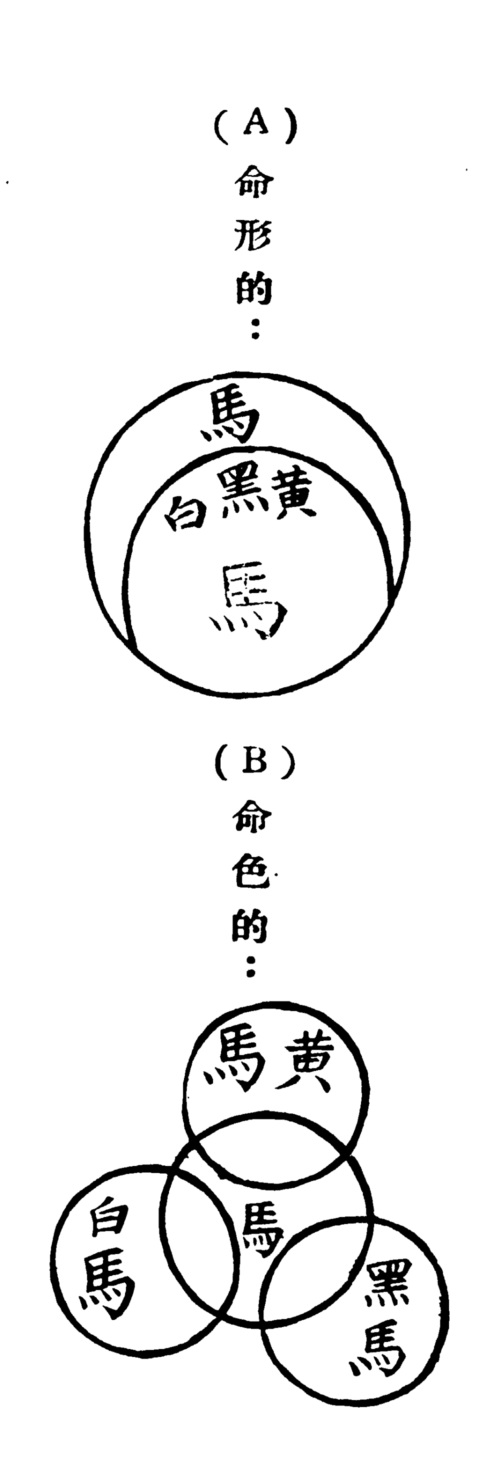
我們知道『白馬』的概念，是由『白』與『馬』而成，可是馬不只白馬，有黃馬，黑馬，……白也不只馬，有白雪，白玉，……『馬』與『白』無關，是分離的，所以公孫龍說：

『有白馬不可謂無有馬者，離白之謂也。是離者，有白馬不可謂有馬也。故所以為有馬者，獨以馬為有馬耳。……白者，不定所白，忘之而可也。白馬者言白，定所白也。定所白者，非白也。』（公孫龍子，白馬論）

可見白是白，馬是馬；『白所以命色，馬所以命形』『馬』與『白』無關

。「馬」是形，白馬兼形色。所以「白馬非馬。」表圖於下：

（A）命形的：



（B）命色的：

我們既知道「白馬說」從概念—名—來講，而非推理；要從推理來講，「白馬非馬」就不對了。現在用邏輯的三段論法和因明三支作法述於下，

(a)三段論法：（形式邏輯）

凡有色馬都是馬，（大前提）

白馬是有色馬，（小前提）

故白馬是馬。（結論）

(b)因明三支作法：

白馬是馬，……（宗）

有色故，……（因）

凡有色馬都是馬，如黃馬。……（喻）

以上是公孫龍的「白馬非馬」說。

（三）各家「白馬說」的批評

我們知道公孫龍的「白馬非馬」說是當時有名的學說，烘動一時，名滿天下；在當時卽有孔穿，鄒衍與之辯難，所以各家對於「白馬說」都有所批評，我們看：

「以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也；天地一指也，萬物一馬也。」（莊子，齊物論）

「馬，非馬也」：此惑於用名以亂實也。驗之名約，以其所受，悖其所辭，則能禁之矣。」（荀子，正名篇）

「人主之聽言也，不以功用爲的，則說者多棘刺白馬之說。」（韓非子，外儲說）

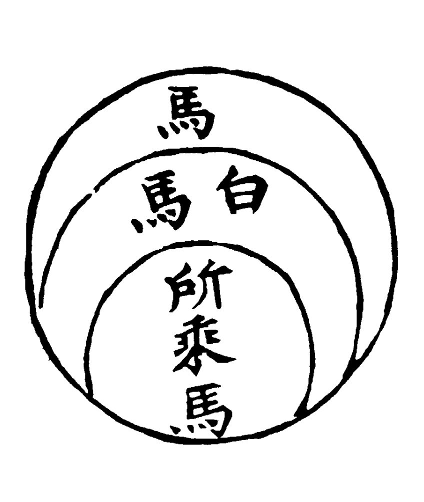
以上是莊周，荀卿，韓非，對於公孫龍「白馬說」的批評。莊周是從「大同異」——辯證邏輯來批評，荀卿是從「推理」來批評，韓非站在政治立場，根本反對「辯學」，都不從邏輯學來觀察，所以都不中肯。我們再看墨經中對於「白馬說」的見解，如下：

「非白馬焉，執駒焉，說求之無說，非也。」（墨子，大取篇）

「白馬，馬也。乘白馬，乘馬也。驪馬，馬也。乘驪馬，乘馬也。獲，人也。愛獲，愛人也。臧，人也。愛臧，愛人也。此乃是而然者也。」（墨子，小取篇）

「之馬之目盼，則爲之馬盼。之馬之目大，而不謂之馬大。……一馬馬也。二馬馬也。馬四足也，一馬而四足也。非兩馬而四足也。一馬馬也。馬或白者，二馬而或白也，非一馬而或白。」（墨子，小取篇）

這是墨經中的「白馬說」。墨經是主張「白馬，馬也。」與公孫龍「白馬非馬」不同。其實兩者都對；不過墨經從推理來講，所以說「白馬，馬也。」公孫龍從概念來講，所以說「白馬非馬」。今將墨經中「白馬說」表圖於下：



（四）「白馬說」在「辯學」的影響

公孫龍的「白馬非馬」說，因爲在當時這樣有名；所以對於「辯學」影響甚大，如莊子天下篇「狗非犬」墨經中的「殺盜，非殺人」……却從這「白馬非馬」說來的，分述於下：

（1）「楚人說」：「楚人說」公孫龍說是仲尼之說，不過孔子或有此說而無邏輯的意義，到公孫龍和孔穿辯論的時候，「楚人說」却變成邏輯的命題了。我們看：

「龍聞楚王張繁弱之弓，載忘歸之矢，以躬蛟兕於雲夢之圃，而喪其弓，左右請求之，王曰：「止：楚人遺弓，楚人得之，又何求乎？」仲尼聞之，曰：「楚王仁義而未遂也，亦曰人忘弓人得之而已矣，何必楚乎？」是仲尼異楚人於所謂人。夫是仲尼之異楚人於所謂人，而非龍之異白馬於所謂馬，悖也。」（孔叢子，公孫龍篇）

這是仲尼的「楚人說」，可見孔子是「仁義」的立場，而無邏輯的義意。孔子之異楚王之所謂「楚」，而非異楚王之所謂「人」，所以孔穿駁他道：

「是楚王之言「楚人忘弓，楚人得之」；先君夫子探其本意，欲以示廣其實狹之。故曰：「不如亦曰人得之而已也」。是則異楚王之所謂楚，非異楚王之所謂人也。以此爲喻，乃相擊切矣。凡言人者，總謂人也。亦猶言馬者，總謂馬也。欲廣其人，宜在去楚，欲正名色，不宜去白。」（公孫龍篇）

這是孔穿的駁辭，我們可說「楚人說」到了公孫龍，變成邏輯的命題，與「白馬非馬」同，可說是公孫龍的「楚人說」，表圖於下：



（2）「素絲說」：孔穿與公孫龍辯論白馬之說，拿詩之「素絲」，禮之「緇布」春秋之「六鷁」來和「白馬說」並抗，孔穿說：

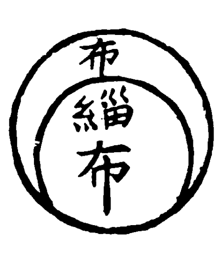
「若以絲麻，加之女工，爲緇素靑黃，色名雖殊，其質則一。是以詩有「素絲」，不曰絲素，禮有「緇布」，不曰布緇。犧牛玄武，此類甚衆。先舉其色，後名其質，萬物之所用，聖賢之所常也。」（孔叢子，公孫龍篇）

這是孔穿的「素絲」「緇衣」說，原來也沒有邏輯的意思，不過聽了公孫龍的「白馬說」，「素絲」，「緇衣」也變成邏輯的命題了，表圖於下：

（A）

絲
素絲

（B）



不過孔穿拿春秋的「六鷁」，來比「白馬說」那就錯了；孔穿說：春秋記六鷁退飛，覩之則六，察之鷁。鷁猶馬也，六猶白也。覩之得見其白，察之則知其馬。色以名別，內由外顯，謂之白馬，名實當矣。」（公孫龍篇）

殊不知「白」是馬的表德，色是馬的特徵，白是獨立的概念。可是「六」不是鷁的表德，也是不獨立的概念，那能並論呢？

（3）「狗非犬」：莊子天下篇說公孫龍桓團辯者之徒二十一事，有「狗非犬」說。列子，仲尼篇記公孫龍七說，有「白馬非馬」而天下篇二十一事無，或「狗非犬」即公孫龍「白馬非馬，」之說耶？關於「狗非犬

」的解釋如下：

『狗，犬也。而殺狗非殺犬也可。』（墨子經下）

「知狗而自謂不知犬，過也。說在重。」（經下）「智智狗重智犬，則過。不重，則不過。」（經說下）

『犬未成豪曰狗』。（爾雅）

『狗之與犬一物兩名，名字既空，故狗非犬也。狗犬同實異名，名實同則彼謂狗，此謂犬也。名實離，則彼謂狗異於犬也。墨子曰：「狗，犬也，然狗非犬也。」』（莊子成玄英疏）

這是「狗非犬」的解釋，可見「狗非犬」，即「白馬非馬」之說。因為「狗是未成豪的犬」，犬的一部分；所以說「殺狗非殺犬。」可是在推理方面，狗仍是犬，因為『二名一實，重同也。』（經說上）故曰「知狗而自謂不知犬，過也。」今用圖表示於下：

（A）

犬
狗
未成豪者

「狗非犬。」

（B）

未成豪者
狗
犬

「狗犬也」

（4）「盜人說」：墨子，小取篇說：

「盜人，人也。多盜，非多人也，無盜，非無人也。奚以明之？惡多盜，非惡多人也。欲無盜，非欲無人也。…………愛盜，非愛人也。不愛盜，非不愛人也。殺盜人，非殺人也，無難矣。」

這是墨經中的「殺盜非殺人」說，也是從公孫龍的「白馬說」來的。可見公孫龍的「白馬非馬」對於「辯學」影響甚大，「狗非犬」，「殺盜非殺人」，「楚人」，「素絲」…………都是從「白馬說」來的。

以上是公孫龍「白馬非馬」說，是公孫龍學說之一。

一九三二，二，一八脫稿

原书缺页

原

书

缺

页

「臧三耳」——公孫龍學說之二

（一）公孫龍與「臧三耳」說

公孫龍唱「白馬非馬」說，名噪一時。「臧三耳」說，也是公孫龍有名的學說，所以當時就和孔穿辯論過。孔叢子記道：

「公孫龍又與子高（孔穿）論於平原君所，辯理至於臧三耳。公孫龍言臧之三耳甚辯析，子高弗應，俄而辭出。明日復見。平原君曰：「疇昔公孫龍之言信辯也，先生實以爲何如？」答曰：『然。幾能令臧三耳矣。雖然，實難。僕願得又問於君。今爲臧三耳，甚難而實非也。謂臧兩耳，甚易而實是也。不知君將從易而是者乎？亦從難而非者乎？』平原君弗能應。」（公孫龍篇）

這是公孫龍的「臧三耳」說，不過關於「臧三耳」的內容，沒有記載，我們無從知道。呂氏春秋，淫辭篇也有這段記載；作「臧三牙」，不作「臧

三耳』；牙與耳字形相近，『臧三耳』誤爲『臧三牙』罷？

（二）『臧三耳』說是什麼？

我們在未說『臧三耳』以前，先要明了『臧』是什麼？方言說『海岱之間罵奴曰臧，罵婢曰獲。』漢書注說：『臧獲，敗敵所被虜獲爲奴隸者』。韋昭說『奴以善人爲妻，生子曰臧。』（文選注）可見臧卽是奴隸，是封建社會的特殊現象。在封建社會之下，奴隸普遍；故以臧爲辯論之例，好像印度的因明，多以『瓶』爲辯論之例，因印居熱帶之下，人必繫瓶以禦渴，習而易見，故爲例耳。我們看：

『以臧爲其親也而愛之，非愛其親也。以臧爲其親也而利之，非利其親也。』（墨子大取篇）

『聖人不爲其室臧之故，在於臧。』（大取篇）

『臧之愛已，非爲愛已之人也。（大取篇）

「臧，人也。愛臧，愛人也。」（小取篇）

可見「臧」是辯學的慣例，所以公孫龍也用「臧」來表示他的學說。

關於「臧三耳」的學說，古書沒有記載；胡適之解說：

「公孫龍又說「臧三耳」，依司馬彪說，臧的第三隻耳朵也必是他的心神了。經上篇說「聞，耳之聰也。循所聞而意得見，心之察也。」正是此意。」（哲學史大綱，二四五頁）

這個解釋不對，因爲公孫龍不承認「神有知」，堅白論說：「火與目不見而神見，神不見而見離。」又說「棰與手知而不知，神與不知神乎？」但我們知道臧是個體，人是共相。人耳一，臧耳二，莊子齊物論說「一與言爲二。」所以共相加實體，「人」之耳一，加臧之耳二，故三。所以說「臧三耳。這就是公孫龍「臧三耳」之說。

（三）　臧三耳「與「雞三足」

莊子天下篇辯者二十一事有「雞三足」之說，即從「臧三耳」說而來。「雞三足」即公孫龍之說：

「謂雞足，一；數足，二。二而一，故三。謂牛羊足，一；數足，四。四而一，故五。牛羊足五；雞足三。」（公孫龍子，通變篇）

可見「雞三足」是公孫龍的學說。司馬彪說：

「雞雞兩足，須神而行，故三足也。」（釋文）

這個解說錯了。嚴幾道用邏輯解道：

「案　一雞自比無雞爲多兩足，

例　而無雞乃一足者，

判　是故一雞乃三足也。」（名學淺說一二九頁）

這是「雞三足」解說，「雞足一，」是共相，「數足二」是個體。共相加個體故三，可見「雞三足」卽「臧三耳」之說。西洋名學家耶芳斯（Jev-

ons）有「貓三尾」之說，亦即此說，記於下：

Wajor Any Cat has One tail more than no cat,

Minor and no cat has two tails,

∴ Therefere any cat has three tails.

(jevOns Primer of LOgic. P. 198)

（四）「臧三耳」與「黃馬驪牛三」

莊子天下篇二十一事有「黃馬驪牛三」之說，亦即「臧三耳」之說。

司馬彪解說道：

「牛馬以二爲三，曰牛曰馬曰牛馬，形之三也；曰黃曰驪曰黃驪，色之三也：曰黃馬曰驪牛曰黃馬驪，形與色爲三也，故曰一與言爲二，二與一爲三也。」（釋文）

「牛馬以二爲三，兼與別也。」（文選劉孝標廣絕交論注引）

公孫龍說：

「羊不二，牛不二，而羊牛二。」（通變論）

亦即「黃馬驪牛三」之說，因爲「謂雞足一，數足二」，同此謂黃馬驪牛一，數黃馬驪牛二；一「黃馬驪牛」之共相，與一黃馬，一驪牛之個體，故三。用圖表於下：

（自相）

黃馬　驪牛

黃馬驪牛
四足獸

（共相）

這是「黃馬驪牛三」說，也是從「臧三耳」說來的。以上是公孫龍的「臧三耳」說。

一九三二，二，一九，脫稿

原书缺页

原书缺页

「指物論」——公孫龍學說之三

（一）公孫龍與「指物論」

公孫龍子有指物篇，單討論「指物」的問題。可見「指物論」也是公孫龍學說之一，、雖不見和雖討論過，却各家也注意過，我們看：

「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。……天地一指也。萬物一馬也。」（莊子，齊物論）

「指不至，至不絕。」（莊子，天下篇）

「有指「於二而不可逃，說在以二累」（墨子，經下）「有指　子智是，有智是吾所先舉，重。……若智之，則當指之智告我，則我智之。兼指之，以二也，衡指之，參直之也。若曰必獨指吾所舉，毋舉吾所不舉。則者固不能獨指。」（經說下）

「所知而弗能指。說在春也。」（經下）「所　春也。其執固不可指

也。」（經說下）

「龍誑魏王曰：有意不心，有指不至，有物不盡；……公子牟曰：……無指則皆至，盡物者常。」（列子，仲尼篇）

這是各家關於「指物說」的記載，可見也是公孫龍學說之一。

（二）　什麽是「指」？

什麽是「指」，馮友蘭解道：

「馬，白，及白馬，之名之所指，即公孫龍子指物論所謂之「指」。……指者，名之所指也。……名之所指爲共相。如此馬彼馬之外，尙有『有馬如已耳』之馬。此白物彼白物之外，尙有一，「白者不定所白」之白。此『馬』與『白』即現在哲學中所謂『共相』或『要素』此亦名之所指也。公孫龍以指物對舉，可知其所謂指，即名之所指之共相也』。（中國哲學史二三八頁）

可見公孫龍所謂「指」，即現在邏輯學所謂「概念」（Concept），亦即柏拉圖所謂 Ideal。可是公孫龍所謂「指」與「物」不同。名實篇說：

「天地與其所產焉，物也。物以物其所物而不過焉，實也。實以實其所實，不曠焉，位也。……正其所實者，正其名也。……夫名，實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。」

可見公孫龍所謂「物」是佔空間時間之位置者，即現在哲學中所謂實體（Real）與「指」不同。

以上是公孫龍所謂「指」的意義。

（三）公孫龍的「指物說」

公孫龍的「指物說」，就是現在邏輯學中的概念與對象的問題。「物」即所謂個體，是存在的（Exist），是佔有空間，時間的，是從性質（Qu-

ality）來講。「指」卽所謂「共相」，是潛存（Subsit）的，不佔空時之位置，但非無有。如白雖不與物爲白，而不可謂無白。所以公孫龍說：「堅白石不相外，藏三可乎？曰：有自藏也，非藏而藏也。」這是從特徵（Sttribute）來講。分述於下：

（1）「物莫非指」：公孫龍的「指物說」第一個要點，就是承認「物莫非指」，就是說一切存在物體，都有共相，特徵；如形，色，……無共相，就無所謂物。指物篇說：

「物莫非指，而指非指。天下無指，物無可以謂物，天下無物，可謂指乎？指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也；以天下之所有爲天下之所無，未可。天下無指，而物不可謂指也；不可謂指者，非指也？非指者，物莫非指也。……且指者，天下之所兼。天下無指者，物不可謂無指也。不可謂無指者，非有非指也。非有非指者，物

莫非指。」

這是公孫龍的「物莫非指」說。就是一切個體事物都有表相，沒有表相亦無所謂個體事物。所以說「天下無指，物無可以謂物」。不過表相是不獨立存在，無個體事物，當然也無所謂表相。所以說「指也者，天下之所無也。」天下雖無指，可是有物卽有指，所以說「物莫非指」。

（2）「指非指」：我們旣知道「物莫非指」，一切個體事物，都有共相：物旣都是共相，而共相在物中，當然共相上更無容共相矣。所以說「指非指。」換言之：就是一切個體事物，都有表相。而表相無所謂表相。因爲天下無獨自存在的表相。由個體事物而存在，所以公孫龍說：

「天下無指，而物不可謂指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指也。物莫非指者，而指非指也。………指非非指也，指與物非指也。使天下無物，指誰徑謂非指？天下無物，誰徑謂指？天下有指無物指，

誰徑謂非指？徑謂無物非指？且夫指固自爲非指，奚待於物而乃與爲指。」(指物論)

這是公孫龍「指非指」說，莊子說「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。」也是批評公孫龍這一點。

我們知道「指非指」，一切實物的共相，無容更有共相。表相更有表相。如石有堅，白二共相，可是「堅」「白」無更有共相。但「指」變成「物指」，表相變成名言；「指」就變「指」了。所以有時將概念(ideal)作爲概念之對象，如「仁義」。這就是公孫龍「物指」的意義。

(四)　公孫龍的「指不至，至不絕。」

莊子天下篇，記公孫龍辯者之徒二十一事，有「指不至，至不絕」之說，即由「指物說」而來。列子仲尼篇記公孫龍七說有「有指不至，有物不盡」魏牟說「無指則皆至，盡物者常。」即此說也。胡適解道：

（11）條的指字也作物的表德解。我們知物，祇須知物的形色等等表德。並不到的物本體，也並不用到物的本體。即使要想知物的本體，也是枉然，至多不過從這一層物指進到那一層物指罷了。…………這就是（11）條的『指不至，至不絕。』（哲學史大綱，二四一頁）

這是胡適的解說，馮友蘭解道：

『柏拉圖謂概念可知而不可見。蓋吾人所能感覺者乃個體，至共相只能知之而不能感覺之；故曰『指不至也。』共相雖不可感覺，而共相所『與』現於時空之物，則繼續常有；故有：『物不絕。』（中國哲學史二五四）

以上是胡馮的解說。司馬彪說：『夫指之取物，不能自至，要假物故至也。然假物由指，不絕也』。（釋文）此說雖誤謬，但可知莊子原文作『指不至不絕』。『指不至不絕』之說，即現在邏輯學所謂『相應對象』與『自存

對象」不一致。例如「黃金」是個概念，與實在的黃金：有黃的顏色，發光輝，有體重：不同。「黃金」的概念，沒有顏色，不站空間。實在的黃金，能溶化，站一定空間。可見概念雖由對象與字所成，與對象有密切關係；但概念與對象不同。換言之，就是表德非實物。但實物不離表德，故曰：「指不至不絕。」

以上是公孫龍的「指不至不絕」說

總之：公孫龍的「指物論」是概念和對象的問題，這是邏輯學的根本問題，也是公孫龍的根本觀念。

一九三二，二，二〇。脫稿

原书缺页

原书缺页

通變論——公孫龍學說之四

（一）『左右二』說

『通變論』也是公孫龍學說之一。公孫龍子有通變篇。通變論是共相之成立，共相之變否，及個體之變遷等問題。今先論公孫龍『左右二』說。通變論說：

『曰，二有一乎？曰，二無一。曰，二有右乎？曰二無右。曰，二有左乎？曰，二無左。曰，右可謂二乎？曰，不可。曰，左，可謂二乎？曰，不可。曰左與右可謂二乎？曰可。』

這是『左右二』說，『左右』是個體，『二』是共相。共相是由兩個個體而成，一個個體不能成共相。所以說『右不可謂二，左不可謂二，而左右二。』我們看：

『羊不二，牛不二，而羊牛二。』（通變論）

「牛不二，馬不二，而牛馬二；則牛不非牛，馬不非馬，而牛馬非牛非馬無難」(墨子，經說下)

可見共相由兩個個體而成。有羊無牛無共相可言，有牛無羊也無共相可言。所以「羊不二，牛不二」有牛羊，知羊有角，牛有角，始有共相可言，故曰「羊牛二」。但共相是共相，個體是個體；所以說「二無一無左，無右」。而牛馬非牛非馬。」這是公孫龍「左右二」說。

（二）「右變說」

我們知道「共相」由兩個個體共同特徵(Sttribute)而成。但個體是時時刻刻變遷，共相是否隨之變遷？公孫龍以爲個體雖時時刻刻變遷，而共相却不變遷。公孫龍說：

「曰，謂變非不變可乎？曰，可。曰，右有與，可謂變乎？曰，可。曰，變奚？曰右。曰右苟變，安可謂右，苟不變，安可謂變，曰，二

苟無左又無右，二者左，與右，奈何？」（通變論）

這是公孫龍的「右變說」可見個體雖變，而共相不變。譬如人有「二目，」「二目」是人的共相。若一人傷其一目，而不能改變人的共相二目，爲一目。又如「觚」是有角的酒器，後來把凡酒器可盛三升的，都叫做「觚」，失了觚的共相。所以孔子說「觚不觚！觚哉！觚哉！」（論語）可見共相之自身不變，而現表共相之個體是時時刻刻變遷。個體變，而個體之特徵變，但由個體特徵所成之共相是不變的。所謂「右變」，右，即具體的事物中之右，不是右之共相。這是公孫龍的「右變說」。

（三）「羊牛非馬」說

我們既知道共相由兩個個體而成。——「左右二」。但不從個體事物的共同特徵來觀，也無所謂共相。所以公孫龍說：

「羊合牛非馬，羊合羊非雞。」曰：「何哉」？曰羊與牛唯異，羊有

齒，牛無齒，而牛之非羊也，牛之非羊也，未可，是不俱有而或類焉；羊有角，牛有角，牛之而羊也，羊之而牛也，未可，是俱有而類之不同也。」（通變論）

墨經中說：

「以牛有齒，馬有尾，說牛之非馬也，不可，是俱有，不偏有偏無有」（墨子經說下）

可見個體事物的特徵，有同的，有不同的。共相，非從共同的特徵來看不可。墨經說：

「夫物有以同而不率遂同；……其然也同，其所以然不必同……其取之也同，其所以取之不必同。」（墨子小取篇）

「長人之與短人也同，人之指與人之首也異；將劍與挺劍異，楊木之木與桃木之木也同」。（大取篇）

「之馬之目眇，則爲之馬眇；之馬之目大，而不謂之馬大。之牛之毛黃，則謂之牛黃；之牛之毛衆，而不謂之牛衆。」（小取篇）

可見個體事物雖有共同特徵，而觀點不同，也就無所謂「共相」了，如：

「羊牛有角，馬無尾；馬有尾，羊牛無尾；故曰『羊合牛非馬』也●非馬者，無馬也。無馬者，羊不二，牛不二，而羊牛二。是而羊而牛非馬可也。若舉而以是，猶類之不同。若左右，猶是舉。」（通變論）

這是以『角』『尾』爲共相的觀點，所以『羊合牛非馬』了。又如：

「牛羊有毛，雞有羽。謂雞足一，數足二，二而一故三。謂牛羊足一，數足四，四而一故五。牛羊足五，雞足三，故曰『牛合羊非雞』，非有以非雞也。」（通變論）

這是以『毛』『羽』『足』爲共相的觀點，所以『牛合羊非雞』了。表圖

於下

（A）「羊合牛非馬」

（B）「牛合羊非雞」

(A)

有角的
牛
羊

有尾的
馬

(B)

羊
牛
四足獸
（有毛的）

雞
（有羽的）

以上是公孫龍的「羊牛非馬」說。

（四）「青白」說

我們既知道公孫龍的「羊牛非馬」說。共相，由個體事物的共同特徵

而成，不過個體事物特徵不同，所以共相不同；觀點不同，所以共相也不同。所以「羊合牛非馬」，但從「角」「尾」羊牛馬無共相，而羊牛馬却是動物，仍有共同的共相，可見一切個體事物都有共相。不過共相就無共相了。指物論說。「物莫非指，而指非指」這就是公孫龍的「青白」說的論點。我們看：

「曰：「青以白非黃，白以青非碧。」曰：「何哉？」曰，青白不相與而相與，反對也。不相鄰而相鄰，不害其方也，不害其方者，反而對，各當其所，左右不驪。故一於青不可，一於白不可，惡乎其黃矣哉？黃其正，是正舉。其有君臣之於國焉，故强壽矣。」（通變論）

這是公孫龍的「青白說」，青白黃碧都是表德，共相；而非存在的個體。當然沒有特徵可言，更沒有共同的特徵，所以沒有共相。所以只能相鄰，而不能「相與」「相驪」。所以白青黃碧，仍是各不相關。因爲青白黃碧

，都沒有內涵（Connotation）。無內涵，故無共相。所以「青以白非黃」也無從說起。要說「青白黃」，只可從其外延（Denotation）來講；那仍與青白黃無關；固找不出共相，也找不出異相。所以公孫龍說：

「而且青驪乎白而白不勝也，白足以勝矣而不勝，是木賊金也，木賊金者碧，碧則非正舉。青白不相與而相與，不相勝則兩明也。爭而兩明，其道碧也。與其碧寧黃，黃其馬也，其與類乎？碧其雞也，其與暴乎？暴則君臣爭而兩明也，兩明者，昏不明，非正舉也。非正舉者，名實無當，驪色章焉，故曰兩明也。兩明而道喪，其無有以正焉。」（通變論）

可見「青白黃」自身即共相，各不相與，各不相勝；是相反的，是兩明。非正舉，墨子經下說：「正，類以行之，說在同。」因爲無共同之特徵，所以「青白黃」「名實無當，驪色章焉」墨子經下說：

「異類不吡，說在量。」「異：木與夜孰長，智與粟孰多。爵親行賈四者孰貴。麋與霍孰高。……」（經說下）

也是這個意思。

以上是公孫龍的「青白」說。

（五）「犬可以爲羊」說

莊子天下篇公孫龍辯者二十一事，有「犬可以爲羊」說；也是從公孫龍「通變論」來的，司馬彪解道：

「名以名物，而非物也。犬羊之名，非犬羊也。非羊可以名爲羊，則犬可以名羊。鄭人謂玉未理者曰璞。周人爲鼠臘者亦璞，故形在於物，名在於人」。（釋文）

胡適解道：

「（4）條說「犬可以爲羊」……是說犬羊黑白，都係人定的名字。

當名約未定之時，呼犬爲羊，稱白爲黑，都無不可。』（哲學史大綱二四九頁）

以上所解都錯了。『犬可以爲羊』是從犬羊的共相來說，譬如說犬羊是四足獸的動物。犬是四足獸，羊也是四足獸；是相同；所以說『犬可以爲羊』。

總之：公孫龍的『變通論』，是共相，個體之變遷，及共相之或立，邏輯學之根本問題。也是公孫龍最要的學說。

一九三二，二，三，脫稿。

原书缺页

原书缺页

『名實論』——公孫龍學說之五

(一)公孫龍以前的「名實」說

「名實」是邏輯上最重要的問題。在春秋時代只講到「名」沒有講「名實」，如孔子之「正名」，老子之「無名」，但孔，老所講之「名」，也沒有邏輯上的意味。到戰國始講到「名實」的問題。我們看：

「今天下之諸侯將，猶多皆免攻伐幷兼，則是有譽講之名而不察其實也；此譬猶盲者之同命白黑之名而不能分其物也，則豈謂別哉？」（墨子，非攻下）

「今瞽者曰，鉅者白也，黔者黑也：雖明目者無以易之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰「瞽不知白黑」者，非以其名也，以其取也。」（貴義篇）

「曰，實無名，名無實。名者，僞而已矣。……實者，固非名之所與

也。」（列子楊朱篇）

「鬻子曰：「去名者無憂」老子曰「名者實之賓」。……名胡可去」名胡可賓，但惡夫守名而累實。」（楊朱篇）

「以實覆名，……正名覆實。」（尸子）

「是非隨名實，賞罰隨是非。」（尸子）

「淳于髡曰：先名實者，爲人也；後名實者，自爲也。」（孟子告子下）

「修名而督實，按實而定名。名實相生，反相爲情。名實當則治，不當則亂。」（管子，入國篇）

「有名有實，是物之居，無名無實，在物之虛。」（莊子，則陽）

「吾將爲名乎？名者，實之賓也。」（逍遙遊）

這是墨翟，楊朱，尸佼，孟軻，莊周，管子的『名實』之說，可見「名實

』到了戰國，成了一個重要問題。可是這些『名實』說，都沒有邏輯的意味，到了公孫龍，『名實』始變成邏輯上的問題。這是公孫龍以前的『名實』說。

（二）公孫龍的『名實』說

公孫龍子，跡府說：『公孫龍，六國時辯士也。疾名實之散亂，因資材之所長，爲守白之論。……謂白馬謂非馬，……欲推是辯以正名實而化天下焉。』可見『名實』到了公孫龍，成了邏輯的問題。我們在未說公孫龍『名實』說以前，先要問什麽是『實』？公孫龍說：

『天地與其所產焉，物也。物以物其所物，而不過焉，實也。實以實其所實不曠焉，位也。出其所位，非位，位其所位焉，正也。』（公孫龍子，名實論）

這是公孫龍所謂『實』，什麽是『名』呢？公孫龍又說：

「物莫非指，故名卽是實。……夫名，實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也，則不謂也。至矣哉！古之明王。審其名實，愼其所謂。至矣哉！古之明王。』（名實論）

這是公孫龍所謂『名』可見公孫龍所謂『實』，就是現在邏輯學所謂主詞(Subject)，公孫龍所謂『名』，就是邏輯上所謂『謂詞』(Predicate) 這是判斷(Judgment)的兩個要素，普通以 S is P 公式代之，稱爲 Logical form。可見公孫龍所謂『名』『實』是個體事物，抽象概念，是邏輯的問題。

我們既知道公孫龍所謂『名』『實』就是邏輯學所謂判斷的『主詞』和『謂詞』。但公孫龍的『名實』說是什麼？公孫龍的『名實』說，就是他說：『推是辯以正名實』。的『正名實』說，名實論說：

「實以實其所實不曠焉，位也。出其所位，非位；位其所位焉，正也。以其所正，正其所不正。疑其所正。其正者，正其所實也○正其所實者，正其名也。」

這是公孫龍「正名實」說，是由正實以正名，不是由正名以正實；因為「名，即是實」「正實即正名」可說公孫龍的「正名實」，卽是「正實」。要不從實來「正名」那就是他說的：

「其名正，則唯乎其彼此焉。謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行；謂此而此不唯乎此，則此謂不行。其以當不當也，不當而亂也。」（名實論）

所以正名非從「正實」入手不可，例如說「馬是白的」，那就「名實無當」了。因為這個「馬」不是實。怎麼叫「正實」呢？公孫龍說：

「故彼彼當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼；此此當乎此，則唯乎此，

其謂行此，其以當而當也。以當而當，正也。故彼彼止於彼，此此止於此，可。彼此而彼且此，此彼而此且彼不可。」（名實論）

這就是公孫龍的「正實」說，也就是他的「正名實」說，可見公孫龍是「正名實」，而非「正名」，更非孔子所謂「正名」。

以上是公孫龍的「名實」說。

（三）墨經中的「名實」說

「名實」在公孫龍以前，只是泛泛的一個名詞，只有倫理的意義，到公孫龍始成爲邏輯的問題。到墨經的「名實」說更精進，我們看：

「夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理；處利害，決嫌疑。……以名舉實，以辭抒意。」（小取）

「名，達，類，私」（經上）「名物，達也。有實必待之名也。命之馬，類也。若實也者必以是名也。命之臧，私也。是名也止於是實也。聲

出口俱有名，若姓字。』（經說上）

『謂，名，舉，加。』（經上）『謂　謂狗犬，命也。狗犬，舉也。叱狗，加也。』（經說上）

『知，聞，說，親，名，實，合，為。』（經上）『…所以謂，名也。所謂，實也。名實耦，合也。志行，為也。』（經說上）

這是墨經中的『名實』說。什麼叫『名』『實』？『所以謂，名也』。就是邏輯上所謂『謂詞』，『所謂，實也』，就是邏輯上所謂『主詞』。所謂『名實耦，合也』，『合』即邏輯上的所謂Copula，這是邏輯上所謂判斷三分成說法。又把名分為三：達名，如『物』。類名，如『馬』。私名，如臧。這是墨經中『名』『實』的解說。拋的『名實』說是什麼？是『以名舉實』，譬如拿狗犬之名，擬狗犬之實，就是以名舉實，所謂『狗犬，舉也。』墨經又說：

『彼此，彼此，與彼此同。說在異』（經下）『彼　正名者，彼此。彼此可，彼彼止於彼，此此止於此，彼此不可，彼且此也。彼此亦可，彼此止於彼此，若是而彼此也，則彼亦且此此也。』（經說下）

要『彼彼止於彼，此此止於此』，這就是所謂『正名』。

以上是墨經中的『名實』說。

（四）荀卿的『名實』說

荀卿承公孫龍，墨經之後，關於『名實』之說更詳盡，著正名篇，主『制名指實』『異實異名』之說，正名篇說：

『故王者之制名，名定而實辨，……今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂。……異形離心交喻，異物名實互紐。……故知者爲之分別制名以指實』。

這是荀子『制名指實』說，也就是他『正名』的主張。但怎麼『制名指實』呢？他說：

『知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也。猶使同實者莫不同名也。』（正名篇）

要『制名指實』，先要『定名』定名的方法使『異實異名，同實同名』這就是分類的辨法；所以他說：

『故萬物雖衆，有時而欲偏舉之，故謂之『物』。『物』也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共，然後止。有時而欲別舉之，故謂之『鳥獸』。『鳥獸』也者大別名也，推而別之，別則有別，至於無別，然後止。』（正名篇）

這是荀卿『定名』的方法，『大共名』即墨經之『達名』，『大別名』即墨經之『類名』。不過『物有同狀而異所者，有異狀而同所者』，則名實

何由定？他又說：

『狀同而爲異所者，雖可合，謂之二實。狀變而實無別而爲異者，謂之化，有化而無別，謂之一實。』（正名篇）

所以『狀變而實同』仍謂一實；『同狀而異實』，則謂二實；然後『同則同之，異則異之』，然後名定，這是荀子『制名指實』的正名說。

荀子對於當時『辯者』學說之批評，也從名實方面來說。分述於下：

(1)『「見侮不辱」，「聖人不愛己」，「殺盜非殺人也」，此惑於用名以亂名者也。』（正名篇）

(2)『「山淵平，」「情欲寡」，「芻豢不加甘，大鍾不加樂」，此惑於用實以亂名者也。』（正名篇）

(3)『「非而謁楹有牛」，「馬非馬也」，此惑於用名以亂實者也。』（正名篇）

這是荀子從名實方面，來批評當時『辯者』之學。

以上是荀卿的『名實』說。

總之：公孫龍的『名實論』，是公孫龍的學說要領。一切『白馬』『指物』……問題，都是名實的問題，可說公孫龍之學，就是『名實學』。不過公孫龍以前『名實』說却沒有邏輯的意味。到了公孫龍，墨經，荀卿始成邏輯的問題來討論。韓非子說：

『不知其名，復修其形。形名參同，用其所生』（揚權篇）

管子說：

『物固有形，形固有名，此言不得過實，實不得延名，姑形以形，以形務名。』（心術上）

可見法家所謂『形名』，就是名家所謂『名實』。所以當時都稱謂刑名家，而後人多以『名實』來論。（如司馬談論六家之要指說：『名家，……正

名實：控名責實。』）

一九三二，二，二三，脫稿。

第五篇

公孫龍　時代的「辯者」及其學說

公孫龍時代的『辯者』及其學說

（一）公孫龍時代的『辯者』

『辯學』到公孫龍時代，可說到了極盛時期；學說哄動一時，辯者滿天下，所以莊子，天下篇說『天下之辯者』，可見當時辯者之多。可說公孫龍時代，就是『辯者』時代。好像希臘從普魯太古勒斯（Protagoras），到蘇格拉底（Socrates）都是辯者（Sophists），所以稱這個時代爲辯者時代（Age of the Sophists）。不過當時辯者雖多，可是傳到現在的，却不多。述於下：

（1）桓團：　桓團是公孫龍同時的辯者，莊子，天下篇所述辯者二十一事，就是他和公孫龍等的學說。桓團又名韓檀，我們看：

『桓團，公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。』（莊子，天下篇）

『公孫龍之爲人也，行無師，學無友，佞給而不中，漫衍而無家。好怪而妄言，欲惑人之心，屈人之口，與韓檀等肄之。』（列子，仲尼篇）

可見桓團與公孫龍都是當時有名的『辯者』，有人說他也是趙人，曾游過平原君之家。（成玄英莊子疏）

（2）毛公：　毛公也是公孫龍同時的『辯者』，不過他的事蹟也不可考，只知道：

『毛公，九篇。（趙人，與公孫龍等並游平原君趙勝家）』（漢書，藝文志）

毛公九篇，論堅白異同以爲可以治天下，此蓋史記所云『藏於博徒者，史記趙有處士毛公藏於博徒，薛公藏於賣漿家，漿或作醪。』（史記，信陵君傳集解引劉向別錄）

可見毛公也是公孫龍同時的辯者，也是趙人，游於平原君家，可惜他的九篇毛公不傳，他的『論堅白異同，可以治天下』的學說，也無從知道。

（3）綦母子：　綦母子是公孫龍的弟子，當然也是辯者，劉向別錄說：

『齊使鄒衍過趙，平原君見公孫龍及其徒綦母子之屬，論白馬非馬之辯，以問鄒子，』（史記，平原君傳集解引）

不過公孫龍的弟子，決非綦母子一人，如公孫龍弟子之『善呼者』（淮南子，道應訓）諸書失傳，無可考罷了。

（4）兒說：　兒說也是當時的辯者，不過時代不可考，持白馬非馬之說，大概與公孫龍同時。韓非子說：

『兒說，宋人善辯者也，持白馬非馬也。服齊稷下之辯者。乘白馬而過關，則顧白馬之賦。故籍之虛辭，則能勝一國；考實按形，不能謾

一人。」（外儲說）

可見兒說也是當時有名的辯者，呂氏春秋又記他的弟子解閉的故事說：

「魯鄙人遺宋元王閉。元王令於國『有巧者皆來解閉。』人莫之能閉。兒說之弟子請往解之，乃能解，其一；不能解其一。且曰『非可解而我不能解也，固不可解也。』問之魯鄙人，鄙人曰『然，固不可解也。我爲之而知其不可解也；今不爲而知其不可解也，是巧於我。』故如兒說之弟子者，以不解解之也。」（君守篇）

這是兒說弟子解閉的故事，但淮南子却說兒說解閉：

「夫兒說之巧，於閉結無不解也。非能閉結而盡解之也，不解不可解也。至乎以弗解解之者，可與反言論矣。」（人間訓）

（5）田巴：　田巴是齊國的辯者，也唱「離堅白，合同異」之說，可見也是公孫龍時代的「辯者」我們看：

「（田巴）齊人，嘗議於稷下；蓋亦宣，湣間辯士也。」（史記，魯仲連傳，正義）

「齊之辯士曰田巴，辯於狙邱而議於稷下，毀五帝，罪三王，訾五伯，離堅白，合異同：一日而服千人。」（魯連子）

我們知道齊之稷下，是陰陽家的產地；不過像宋鈃，尹文，騶衍之徒，都明了「辯學」。田巴或稷下之「辯者」？

（6）孔穿： 我們知道孔穿是儒家，孔子之孫，（張湛，列子注）不是辯者，不過有人說他是公孫龍的弟子，當時辯者，我們看：

「公孫龍生於衰周，一時獨步，弟子孔穿之徒，祖而師之，擅名當世，莫與爭者。」「秋水成玄英疏）

「公孫龍孔穿皆辯士也。」（呂覽，淫辭高誘注）

「（孔穿）為龍弟子」（列子注，引世記）

可見孔穿也是當時的「辯者」，不過案呂覽，淫辭，孔叢子，公孫龍，公孫龍子跡府等篇記孔穿與公孫龍之辯論，知孔穿並非「辯者」。或先儒術而後「辯學」？

（7）魏牟：莊子，秋水篇說：

「公孫龍問於魏牟曰：『龍少學先王之道，長而明仁義之行。合同異，離堅白然不然，可不可。困百家之知，窮衆口之辯，吾自以爲至達已。』」

列子，仲尼篇說：

「中山公子牟者，魏國之賢公子也。好與賢人游，不恤國事，而悅趙人公孫龍。」

可見魏牟是公孫龍好友，對於「辯學」當然明了；並且解過公孫龍對魏王所說的七事：

『公子牟曰：「……夫無意則心同，無指則皆至，盡物者常，有影不移者，說在改也。髮引千鈞，勢至等也。白馬非馬，形名離也。孤犢未嘗有母，非孤犢也。」』（列子，仲尼篇）

這不是魏牟也是當時的『辯者』嗎？不過荀子說：

『縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是它囂魏牟也。』（非十二子篇）

呂氏春秋說：

『中山公子牟謂詹子曰：『身在江海之上，心居魏闕之下，奈何？』詹子曰：

『重生。重生則輕利。』中山公子牟曰：『雖知之猶不能自勝也。』

（審爲篇）

由此看來，魏牟是一個縱欲主義者，不是一個辯者。國策說魏牟過趙，漢

志說『公子牟，四篇。魏之公子也，先莊子，莊子稱之。』把他列在道家之內。雖說是『先莊子』，實不過莊子，公孫龍的前輩罷了。

以上是公孫龍時代的『辯者』，不過魏牟，孔穿雖明辯學，實非辯者。而當時『辯者』除兒說是宋人，田巴是齊人外；像公孫龍，桓團，毛公及綦母子之屬都是趙人，客於平原君家。可見趙實『辯者』之中心地。如儒家之於魯，陰陽家之於齊。趙之平原君家，如齊之稷下。莊子，天道篇說：『辯者有言曰：「離堅白，若縣寓，」若是則可謂聖人乎？』可見當時『辯者』之盛了。

（二）天下篇所述『辯者』的學說

我們知道『辯學』到公孫龍，學說那樣盛，人那樣多，可惜『辯者之學說，除公孫龍子外，傳到現在的，只有莊子，天下篇的二十一事。分述於下：

（1）『卵有毛』：『卵有毛』是惠施的學說，荀子說：

『山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳，出乎口，鈎有須，卵有毛，是說之難持者也，而惠施鄧析能之。』（不苟篇）

可見『卵有毛』是惠施的學說，關於牠的解說：

『毛氣成毛，羽氣成羽，雖胎卵未生，而毛羽之性已著矣。故曰卵有毛也。』（司馬彪釋文）

『生物進化的前一級，便含有後一級的『可能性』故可說『卵有毛』例如雞卵中已含有雞形；若卵無毛，何以能變或有毛的雞呢？』（胡適哲學史大綱，二四四頁）

『鳥類之毛謂之羽，獸類之毛謂之毛，今曰：「卵有毛」是卵可以出有毛之物也。』（馮友蘭，中國哲學史二五〇）

以上解說都不對，『毛有卵』是惠施一派的學說，惠施是主張『大同異』

之說，是辯證思維；從過程上來觀察事物，雞自卵出，雞有毛，故卵亦當有毛，故曰『卵有毛』。

（2）『郢有天下』：墨子，經上說：『荊之大其沈淺也說在具』『荊沈，荊之見也，則沈淺非荊淺也。』『經說下』也是這個問題。關於郢有天下的解說：

『郢有天下即是莊子所說。天下莫大於秋毫之末，而太山為小，』之意。郢雖小，天下雖大，比起那無窮無極的空間來，兩者都無分別，故可說『郢有天下』（哲學史大綱，二四一頁）

『惠施曰：「天與地卑，山與澤平」「我知天下之中央，燕之北，越之南，是也。」依同理，亦可謂「郢有天下」「齊秦襲」矣。』

（中國哲學史二五一頁）

可見這也是惠施一派『大同異』之說。從『大同異』的觀點，『萬物畢同

，畢異』『天地一體』；當然無所謂同異，大小。如郢（楚都）是天下之一地，分也，天下，全也：若就郢都之某一處言，則郢爲全，而某處爲分，所以說『郢有天下』。

（3）『雞三足』。

（4）『犬可以爲羊』。（以上二說詳前）

（5）『馬有卵』：『馬有卵』也是從惠施一派『大同異』而來。同惠施的『鈎有須』相同。俞樾說『鈎疑姁之假字』，姁有須，即謂婦人有鬚也。現在的婦人雖沒有鬚，可是原始的人，全身都是毛；怎見得婦人沒有鬚呢？現在的馬雖爲胎生，安見最初的馬，不是卵生呢？胡適說：

『「馬有卵」馬雖不是「卵生」的，却未必不曾經過「卵生」的一種階級。』（哲學史大綱，二四四頁）

可見從事物的過程來觀察，婦人可以有鬚，胎生可以卵生。故曰『馬有卵

。」

（6）「丁子有尾」：什麽是「丁子」？成玄英說：「楚人呼蝦蟆爲丁子」。埤雅說：「科斗，一名丁子」可見蝦蟆是沒有尾的，怎麽說他有尾？不過丁子雖沒有尾，丁子的前身——科斗，是有尾的。所以從事物的過程來看，丁子是有尾的。這也是惠施一派的「大同異」之說。

（7）「火不熱」：淮南子，詮言訓說「公孫龍以白馬非馬，冰不寒，炭不熱爲論公孫龍子有「火不見」（堅白論）之說，可見是公孫龍之說。墨經也說過：

「火熱，說在頓」（經下）「火，謂火熱也，非以火之熱我有。若視白」。（經說下）不過與「火不熱」之說相反。關於「火不熱」的解說：「一云：猶金木加於人，有楚痛；楚痛發於人，而金木非楚痛也。如處火之鳥，火生之蟲，則火不熱也。」（司馬彪釋文）

『火不熱』……若沒有能知覺的心神，雖有火也不覺熱。』（哲學史大綱二四五）

『知火之熱，由於我之有覺，若我無覺，安知火熱。故熱在人，不在火也。』（秦毓鎏，讀莊窮年錄）

『火本不能熱，空氣之激盪乃熱。例如手撫火柴而不灼，是火不熱也。』（黃文弼，名家大義）

以上所說雖各有道理，但都不對。馮友蘭解道：

『「火不熱者，公孫龍，「離堅白」之說……若從形上學方面立論，則火之共相爲火，熱之共相爲熱。二者絕對非一。具體的火雖有熱，之性質，而火非即是熱。』（中國哲學史二五三）

可見火是一個共相，熱是一個共相；如沸水雖熱而無火，火柴有火而不熱；火是火，熱是熱，所以說『火不熱。』

（5）『山出口』：荀子，不苟篇說：『入乎耳，出乎口』，楊倞注說：『或曰：即山出口也，言山有口耳也』，可見這也是惠施一派的學說。關於『山出口』的解說：

『呼於一山，一山皆應，一山之聲入於耳。形與聲並行，是山猶有口也。』（司馬彪釋文）

『山本無名，名出自人口，在山旣爾，萬法皆然也。』（成玄英注）

『山本無口也，而曰：「山出口」是山亦可爲有口之物也。』（中國哲學史二五一）

以上所解都不得要領。我們知道這是惠施一派『大同異』的學說，是從辯證思維來觀察。山雖是巍然而立的物體，可是宇宙萬物是時時刻刻變化。莊子說『藏山於澤，夜半有負而趨者，昧者不知也』。也是這個意思。所

以從事物過程來看，現在雖巍然而立的高山，或將來一變而成平原，河澤，沙石。高入雲際的山峯，或一變而爲暗然的巖穴，故曰：『山出口』。

（9）『輪不蹍地』：成玄英說：

『夫車之運動，輪轉不停，前跡已過，後塗未至，徐卻前後，更無輾時，是以輪雖運行，竟不輾於地也。』（莊子疏）

這是成玄英的解說。胡適說道：

『「輪不蹍地」……從『勢』一方面看來，車輪轉時，並不蹍地；……從『形』一方面看來，車輪轉處，處處蹍地。』（哲學史大綱，二四一）

馮友蘭解道：

『「輪不輾地」者，輪之所輾者，地之一小部分耳。地之一部分非地，猶之白馬非馬。亦可謂：輾地之輪，乃具體的輪；其所輾之地

，乃具體的地。至於輪之共相則不輾地；而地之共相，亦不為輪所輾也。』（中國哲學史二五三）

以上所解都不當。所謂『輪不蹍地』者，因車輪之著地，環輪皆端。每端可著，一端既著，端即止也。次端復來，次端亦止。號之曰蹍其實不蹍也。故曰：『輪不蹍地』。

希臘古代哲學家色諾(Zeno)有個命題：『亞基列士追不上龜』。(Achilles will never—over take the tortoise)——(Early Greek Philosophy P.318)也同這個問題一樣。

（10）『目不見』：公孫龍子，堅白論說：

『白以目見，目以火見，而火不見，則火與目不見而神見，神不見而見離。』可見『目不見』是公孫龍的學說。墨經中討論過這問題。說：

『知以目見，而目以火見，而火不見。』（墨子，經說下）

司馬彪解道：

『目不夜見非暗，晝見非明，有假也。所以見者明也。假光而後明，故目之於物，未嘗有見也。』（釋文）

可見目之能見物，是有目，光，神經作用，三者而能。黑夜前有泰山而不見，大學說：『心不在焉，視而不見。』可見有光有目而無神也不見。故曰：『目不見。』

（11）『指不至，至不絕。』：（說詳前）

（12）『龜長於蛇』：關於此說的解說不同，列舉於下：

『蛇形雖長而命不久，龜形雖短而命甚長。』（司馬彪釋文）

『此卽莫大於秋毫之末而大山爲小之意』（俞樾。諸子平議）

『「龜長於蛇，」似乎也指龜有『長於蛇』的，可能性』（哲學史大綱二四四）

『語云：「尺有所短，寸有所長。」因其所長而長之，「則龜可長於蛇」」』（中國哲學史二五一）

『設爲蝦龍兩國，……若龍人告於蝦人曰，吾蛇不過一尺；蝦人告於龍人曰：吾龜長且一丈，是龜長於蛇也。』（名家大義引章行嚴說）

以上是『龜長於蛇』的解說，雖各自圓其說，但所解與『辯者』學說不類。墨經說『「異類不比，說在量。」』（經下）龜於蛇不同類，故不能比，所謂『木與夜孰長』是也。

（13）『矩不方，規不可以爲圓』：司馬彪解道：

『矩雖爲方而非方，規雖爲圓非圓。』（釋文）

這是『矩不方，規不圓』的解說。但何以『非方，非圓』却未說明。胡適之說：

『從『自相』上著想，一個模子鑄不出兩個完全相同的錢；一副規做不出兩個完全相同的圓；一個矩做不出兩個完全相同的方。故說：『矩不方，規不可以爲圓。』（哲學史大綱二四二）這就是辯証邏輯所謂『物事絕對的差別性。』可見『方』『圓』都是共相；『矩』『規』都是個體，既是個體，當然沒有絕對的『方』『圓』；『矩』『規』既不『方』『圓』；當然也作不出『方』『圓』來，和絕對『方』『圓』（共相）比，所以說『矩不方，規不可以爲圓』。

（14）『鑿不圍枘』：　怎麼叫『鑿不圍枘』呢？成玄英說：『鑿者孔也，枘者內孔中之木也，然枘入鑿中，木穿空處，不關涉，故不能圍。』（莊子疏）馮友蘭解道：

『「鑿不圍枘」者，圍枘者，事實上個體之鑿耳。至於鑿之共相，則不圍枘也。』（中國哲學史二五四）

這是『鑿不圍柄』的解說，可見與『矩不方，規不可爲圓』是同樣的命題。

（15）『飛鳥之影未嘗動也』：列子，仲尼篇記公孫龍七說有：『影不移』之說，並解道『影不移，說在改也。』可見這是公孫龍之說。墨經中也討論過這個問題：

『景不徙，說在改爲。』（經下）『景，光至景亡。若在，盡古息。』（經說下）胡適解道：

『如看活動寫眞，雖見人物生動，其實都是片片不動之影片也。影已改爲，前影仍在原處，故曰盡古息。』（哲學史大綱二四一）

可見飛鳥動，而影不動；因爲鳥由甲點飛至乙點，每遇一地，影即止其所；不過形影相續，遂覺動象，其實未動嘗也。

（16）『鏃矢之疾，而有不行不止之時。』：什麼叫『鏃矢』？呂覽

說：「所爲貴鏃矢者，爲其應聲而至」（貴卒篇）高誘注說：「鏃矢輕利也，小曰鏃矢。」可見「鏃矢」就是利矢。列子，仲尼篇記公孫龍與孔穿言鏃矢說：

「善射者，能令後鏃中前括，發發相及，矢矢相屬。前矢造準而無絕落，後矢之括猶銜弦，視之若一焉。……後鏃中前括，鈞後於前矢；注眸子而眶不睫，盡矢之勢也。」

可見「鏃矢之疾，而有不行不止之時」也是公孫龍之說。墨經說：

「止，以久也」（經上）「無久之不止，當牛非馬，若矢過楹；有久之不止，當馬非馬，若人過梁。」（經說上）

也是討論這個問題。司馬彪說：

「形分止，勢分行，形分明者行遲，勢分明者行疾。」（釋文）

可見從「勢」看去，矢是「不止」的。從「形」看去，矢是「不行」的。

換言之：我們從經驗看，矢是「不止」的。從理智看，矢是「不行」的。因爲矢由A點至B點必經過若干時，由AB之距離分之，每一點必需若干時，可見矢每一點必停若干時。所以說「有不行不止之時。」

希臘古代哲學家色諾（Zeno）說：「飛矢不移」（The arrow in fli-gt ihs at rest）（Early Greek Philosophy. P. 319），也是這個說法。如下圖：

A•——→ M ………… × M2 ………… •B

因爲飛矢由A點至B點，必經過中點M，又必經過M與B之中點M2；但中點是無窮的，所以永遠達不到。故曰「飛矢不移」。這也是從理智來說。

（17）「狗非犬」

（18）「黃馬驪牛三」（二說詳前）

（19）「白狗黑」：「白狗黑」與「犬可以爲羊」相同；白狗與黑狗

雖不同；但從黑狗與白狗的共相看，是相同的；因爲白狗，黑狗都是狗；所以說「白狗黑」。司馬彪說：

「白狗黑目，亦可爲黑狗。」（釋文）

成玄英說：

「夫名謂不實，形色皆空；欲反執情，故指白爲黑也。」（莊子疏）

以上所解，都與「辯學」無關。

（20）「孤駒未嘗有母」：墨子大取篇說：「非白馬焉，執駒焉。」莊子說：「雖欲爲孤犢其可得乎？」（列禦寇）執駒，就是「孤駒」之說：「孤駒」就是「孤犢」可見「孤駒」是當時「辯者」的恒言。列子，仲尼篇，的公孫龍七說有「孤犢未嘗有母，有母非孤犢也。」可見「孤駒未嘗有母」也是公孫龍之說。李頤解道：

「駒生有母，言孤則無母；孤稱立則母名去也。母嘗爲駒之母，故孤

駒未嘗有母也。」（釋文引）

可見「駒有母，而孤駒無母。」孤與駒離，這也是公孫龍。「離堅白」的說法。

（21）「一尺之棰，日取其半，萬世不竭。」：列子，仲尼篇記公孫龍七說有「物不盡，……盡物者常有」。可見這也是公孫龍之說。墨經也討論過這問題，說：

「非半弗𣃔，則不動，說在端。」（經下）𣃔半，進前取也。前則中無爲半，猶端也。前後取，則端中也。𣃔必半，毋與非半，不可𣃔也。」（經說下）

可見這也是「辯者」最重要的問題。司馬彪解道：

「棰，杖也；若其可析，則常有兩；若其不可析，其一常存。故曰萬世不竭。」（莊子釋文）

這個命題與希臘古代哲學家色諸說「靜止的箭」（飛矢不移）同：因爲矢由一點至另一點，必經過一中點；中點之中又有中點，中點無窮，所以說「飛矢不移」。一尺之棰，日取其半，一半之中又有一半，一半是無窮的：所以說「萬世不竭。」

以上是莊子，天下篇所記公孫龍時代「辯者」的學說。可分爲三類：

（A）惠施派的學說：如「卵有毛」「郢有天下」，「馬有卵」，「丁子有尾」，「山出口」，這都是惠施一派的學說，從「大同異」來說。換言之，就是從辯證思想來考察事物。

（B）公孫龍的學說：如：「雞三足，」「犬可以爲羊」，「火不熱」，「目不見，」「指不至，至不絕，」「飛鳥之影未嘗動也，」「鏃矢之矢，而有不行，不止之時。」「狗非犬」「黃馬驪牛三」，「白狗黑」

，『孤駒未嘗有母』，『一尺之棰，日取其半，萬世不竭。』這都是公孫龍的學說，從『離堅白』出發；換言之，就是從邏輯思維（形式邏輯）來考察事物。

（C）其他『辯者』的學說：如：『龜長於蛇』，『輪不輾地』，『矩不方，規不可以爲圓』，『鑿不圍枘』。這是公孫龍同時『辯者』的學說。

（三）仲尼篇所記『辯者』的學說

列子，仲尼篇記公孫龍詆魏王七說。並說：『公孫龍之爲人也，…好怪而妄言，欲惑人之心，屈人之口，與韓檀等肄之。』可見非公孫龍人之說。分述於下：

（1）『有指不至』，

（2）『有物不盡』，

（3）『有影不移』，

（4）『白馬非馬』，

（5）『孤犢未嘗有母』，（以上五說詳前）

（6）『有心不意』：什麼是『有心不意』呢？魏牟解道：『無意則心同。』此處所謂『意』就是呂覽，離謂篇所謂『夫辭者，意之表也。』之『意』。就是邏輯上所謂概念。（Concept）什麼是『心』呢？孟子說：

『惻隱之心，人皆有之。……惻隱之心，仁也。……非由外鑠我也，我固有之也。』（告子篇）

什麼是『惻隱之心』？孟子舉例說：

『今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心：非所以內交於孺子之父母也；非所以要譽於鄉黨朋友也；非惡其聲而然也。』（公孫丑篇）

孟子又說：

「心之所同然者，何也！謂理也，義也。」（告子篇）

「富歲子弟賴，凶歲子弟多暴。非天之降才爾殊，其所以陷溺其心者然也。」（告子篇）

這是孟子對於「心」的解說。荀子說：

「心者也，道之工宰也」（正名篇）

「心者，形之君也，而神明之主也。出令而無所受令。」（解蔽篇）

「故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治。」（正名篇）

「人何以知道？曰，心。心何以知？曰虛一而靜。」（正名篇）

這是荀子對於「心」的解說。可見心是先天的，內的，「人所同然」的，「虛一而靜」的。所謂「無意則心同」，就是印度因明所謂「量現」

，即哲學上所謂「純粹經驗」，如小兒之看棹子，只有感覺，沒有名言區別。如鏡之照物。故「無意則心同」。換言之，無名言區別，由直觀所得的感覺當然相同。公孫龍主概念獨立，由物而來，非由心發，所謂「物莫非指」，由名言（意）所得之知識，就是因明所謂「比量」。因爲概念是獨立的，所以說「有意不心。」

（7）「髮引千鈞」，　什麽是「髮引千鈞」呢？魏牟說：「髮引千鈞，勢至等也。」墨經說：

「均之絕不。說在所均。」（經下）「均　髮均，縣。輕而髮絕，不均也。均，其絕也莫絕。」（經說下）

列子。湯問篇說：

「均，髮均縣，輕重而髮絕。髮不均也。均也，其絕也莫絕」。

可見這也是「辯者」有名的學說。張湛解道：

『髮甚微脆而至不絕者，至均故也。今所以絕者，猶輕重相傾，有不均處也。若其均也，寧有絕理，言不絕也。』（列子注）

錢穆解道：

『一髮至脆也，千鈞至重也，髮引千鈞必絕；然引一時也，絕又一時也，不引則不絕矣。俗見髮絕，謂髮不能引千鈞，而不知先引而後有絕也。』（惠施公孫龍，九六頁）

我們拿辯證邏輯來看：一切事物，之所以存在，都由於矛盾的均衡，譬如木板在水，不沈於水底，不飄於空中，是由於地引吸力，與水之上壓力均衡，故浮在水上。又如跑繩之人，也是這個道理。我記得古代有個偶言，說『一個牛，守着兩堆美草，餓死了；因為兩堆都想吃，而力相等，所以餓死了。』這偶言也是這個道理。可見均，則『髮引千鈞』了。

以上是仲尼篇所記『辯者』的學說。

總之：公孫龍時代，是中國『辯學』最發達的時代，可說是『辯者』時代。可惜『辯者』學說都失傳，只有莊子，天下篇，二十一事，列子仲尼篇七說；就連辯者的名子，傳到現在的，也不過寥寥幾人而已。

一九三二，三，一，脫稿。

第六篇　墨辯

一　墨辯

(一)「墨辯」是什麽?

「墨辯」這個名詞，起於晉人魯勝。他曾經把墨子裏頭的經上，經下，經說上，經說下：四篇作註。名爲墨辯注，他說：

「墨辯有上下經，經各有說，凡四篇，與其書衆篇連第，故獨存。」（墨辯序）

可見墨辯就指經上下，經說上下四篇東西而言，這四篇東西是墨家討論辯學的東西。其中雖有別的問題，但大部分是講知識，論理的。可說墨辯就是墨家的辯學。

墨辯又叫做「辯經」魯勝說：

「墨子著書，作辯經目立名本，惠施，公孫龍，祖述其學，目正刑名，顯於世。」（墨辯序）

可見魯勝所謂「辯經」，就指經上下，經說上下，四篇而言。實則墨子裏頭討論辯學的，還有大取，小取兩篇。這六篇墨家討論辯學的東西，就是墨辯。

（二）「墨辯」與墨經

墨子：經上，經下，經說上，經說下，大取，小取，六篇東西，後人叫做「墨經」。不知起於何人？莊子，天下篇說：

「相里勤之弟子，五侯之徒；南方之墨者，苦獲，已齒，鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍譎不同，相謂「別墨」；以堅白同異之辯相訾，以觭偶不仵之辭相應。以「巨子」爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世，至今不決。」

但是天下篇所說的墨經，不是後人所說的墨經。後人所說的墨經，是指經上下，經說上下，大小取，六篇而言，天下篇所謂墨經似指親士，尙賢，

兼愛……而言。孫詒讓說：

「按宋潛谿云：上卷七篇號曰經，中卷下卷六篇號曰論，上卷七篇則自親士至三辯也。此經（經上）似反不在其數。」（墨子閒詁卷十注）

可見後人所謂「墨經，不是天下篇所謂「墨經」。後人所謂墨經，是指墨辯六篇而言，或由魯勝「辯經」而來；或因墨辯六篇固稱經，以名「墨經」？

（三）「墨辯」與墨翟

墨辯：經上下，經說上下，大小取，這六篇東西，是不是墨翟作的？是否墨翟的學說？莊子，駢拇篇說：

「駢於辯者，纍瓦結繩竄句遊心於堅白同異之間，而敝跬譽無用之言，非乎而楊墨是已。」

這「堅白同異」的問題，雖是辯學的問題。但是此處所謂楊墨，不是指楊

朱，墨翟，而是指楊朱，墨翟之徒。魯勝說：

「墨子著書，作辯經目名本。」（墨辯序）

說墨辯是墨翟做的，但不知魯勝根據什麽？後人不察也多根據此說，孫詒讓說：

「畢（沅）云：此（經上）翟自著，故號曰經。……據莊子所言，則似戰國之時，墨家別傳之學，不盡墨子之本指，畢謂翟所自著，攷之未審。」（墨子閒詁卷十注）

梁任公先生說：

「經上下，經說上下，大取，小取：這六篇，魯勝叫他做墨辯，大半是講論理學。經上下當是墨子自著。經說上下，當是述墨子口說，但有後學增補。大取小取，是後學所著」。（墨子學案一四頁）

以上所說，可見墨辯是墨翟做的，至少有一部分；其實不然，胡適之先生

說：

「經上下，經說上下，大取，小取五（？）篇。不是墨子的書，也不是墨者記墨子學說的書。我以為這六篇就是莊子天下篇所說的「別墨」做的。這六篇中的學問，決不是墨子時代所能發生的。」（中國哲學史大綱一五二頁）

並且他舉了四種不是墨子作的理由：

（1）文體不同

（2）理想不同。

（3）「墨者」之稱。

（4）此六篇與惠施，公孫龍的關係。（中國哲學史大綱一八二八頁）

馮友蘭先生說：

「墨子書中經及經說等篇，乃戰國後期墨者所作。」他舉了三種理由

(1)墨經為經之體裁，戰國前期沒有。

(2)大取，小取篇皆為據題抒論之著述體裁，非墨子時代所有。

(3)經，經說，及大取，小取等篇中所說，「堅白同異」「牛馬非牛」等辨論，皆以後所有，孟子好辯，對此問題未談及。(中國哲學史一〇六頁)

可見墨辯不是墨翟所作，也非墨翟的學說。不只不是墨翟的學說，並且也不是墨翟時代的學說和產物。可說墨辯，與墨翟沒有一點瓜葛。

我們知道墨辯中的問題，大半是「同異」「堅白」「有厚」「無厚」，「名實」……知識，論理問題。這些問題起惠施，公孫龍，惠施以前只有孔子的「正名」老子的無名，都不是，辯學的問題，即辯學之祖鄧析，也只有「兩可」「無厚」的學說，而「堅白」「同異」…也未講到。可見

墨辯決非惠施以前的東西。墨子雖注重立言的方法，他說：

「言無務爲多而務爲智，無務爲文而務爲察。（墨子，修身篇）

「以其言非吾言者，是猶以卵投石也。盡天下之卵，其不猶是也。不可毀也。」（貴義篇）

可見墨子對於立言的方法很注重，所以他從立言方法來反對儒家，他說：

「葉公子高問政於仲尼，曰：『善爲政者若之何？』仲尼對曰：『善爲政者，遠者近之，而舊者新之。』子墨子聞之曰：『葉公子高未得其問也。仲尼亦未得其所以對也。葉公子高豈不知善爲政者遠者近之而舊者新之哉？問所以爲之若之何也。』（耕柱篇）

墨子還有一段記道：

「子墨子問於儒者，曰：『何故爲樂？』曰『樂以爲樂也。』子墨子曰：『子未我應也。今我問曰：「何故爲室？」曰：「冬避寒焉，夏

避暑焉，室以爲男女之別也。則子告我爲室之故矣。今我問曰：『何故爲樂？』曰：『樂以爲樂也。』是猶曰：『何故爲室？』曰：室以爲室也。』（公孟篇）

由以上兩段故事，可見墨子對於立言的注意，所以他說話有三個標準，他說：

『言必立儀。言而毋儀，譬猶運鈞之上而言朝夕者也，是非利害之辨不可得而明知也。故言必有三表。何謂三表？……有本之者，有原之者，有用之者，於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。』（非命上）

可是墨子雖注意立言的方法，立『三表法』，這『三表法』也不過是一種說話的方法，與辯學也無關。並且在墨辯上所討論的，『堅白』『同異』『

白馬」「孤駒」……辯學問題，怎麽在五十三篇墨子中，除墨辯六篇，一點痕跡也沒有，可見墨辯不是墨翟的學說和作品。

(四)「墨辯」與「別墨」

「別墨」一詞，起於莊子，天下篇。天下篇說：

「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者——苦獲，已齒，鄧陵子之屬——俱誦墨經，而倍譎不同，相謂別墨。」

這是「別墨」的由來，韓非子說：

「自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。故……墨子之後，……墨離爲三，取舍相反不同，而皆自謂眞……墨。」（顯學篇）

可見自墨子之後，墨分爲三，互謂「別墨」。可是有人說「別墨」是墨家的一派，胡適之先生說：

「墨家的後人，於「宗教的墨學」之外，另分出一派「科學的墨學」。」這一派的墨學與宗教的墨學自然倍譎不同」了，於是他們自己相稱爲「別墨」。「別墨」卽是那一派科學的墨學。」（中國哲學史大綱一八六頁）

伍非百先生也是同樣的主張，並且列了一個三墨表如下：

三墨
- 東方之墨——相里勤之弟子——五侯之徒
- 南方之墨——苦獲已齒鄧陵之屬
- 秦之墨——相夫氏（卽西方之墨）

東方之墨、南方之墨——別墨——傳墨教外兼習墨辯——惠施、公孫龍、桓團——辯者（名家）

秦之墨——單傳墨教不習墨辯

傳墨教外兼習墨辯、單傳墨教不習墨辯——皆自謂眞墨（爭鉅子）

（現代評論四四，何謂別墨）

可見他們以為「別墨」是墨家的一派，是研究辯學的墨者。其實先秦並無所謂「別墨」唐鉞先生說：

「總之：莊子與韓非子中這兩段話猶其是「墨離為三，取舍相反不同，而皆自謂眞……墨」和「……俱誦墨經，而倍譎不同，相謂別墨」兩語，合起來一看，就知道先秦並沒有什麼墨家的流派叫做「別墨」的，正如沒有什麼墨家的流派叫做「眞墨」的一樣。」

他又說：

「先秦本來並無所謂「別墨」；不特名家的惠施，公孫龍不是「別墨」；就是墨辯的著者……也只是墨，並不是「別墨」，這與子張氏及子夏氏之儒只是儒，並不是儒家中的「賤儒」派是一個道理。」（論先秦無所謂別墨）

可見先秦並無所謂「別墨」，既無「別墨」，當然墨辯的作者也不是「別墨」，習墨辯的也不是「別墨」。

總之：先秦無「別墨」，「別墨」是後期墨家相互之稱；作墨辯的不是「別墨」，却是後期墨家。

（五）「墨辯」與惠施，公孫龍

魯勝說過：

「墨子著書，作辯經以立名本。惠施，公孫龍，祖述其學，以正刑名，顯于世。」（墨辯序）

這是說惠施，公孫龍之學出於墨子，換言之，就是說惠龍之學出於辯經。惠龍是名家，名家當然是墨家的流裔了。但不知惠龍祖述墨子之學，魯勝根據什麽？後人不審，也主此說。張惠言說：

「觀墨子之書，經，說，大小取，盡同異堅白之術，蓋縱橫，名，法

家，惠施，公孫龍，申韓之屬皆出焉。」

孫詒讓說：

「以下四篇，皆名家言……其堅白同異之辯，則與公孫龍書及莊子，天下篇所述惠施之言相出入。」（墨子閒詁卷十注）

胡適之先生說：

「惠施，公孫龍，皆墨者也，觀列子，仲尼篇所稱公孫龍之說七事，莊子，天下篇所稱二十一事，及今所傳公孫龍子書中堅白通變，名實諸篇，無一不嘗見於墨經，皆其證也。」（論諸子不出於王官）

他又說：

「今世所傳公孫龍子一書的堅白，通變，名實三篇，不但材料都在經上下，經說上下四篇之中，並且有許多字句文章都和這四篇相同。於此可見墨辯諸篇若不是惠施，公孫龍作的，一定是他們同時的人作的

。」（中國哲學史大綱一八七頁）

施龍出於墨子，爲墨家之一；墨辯爲施，龍之學，或爲施龍所作，這是他們的說法。實則不然，我們知道名家自名家，墨家自墨家，名不出於墨，施，龍爲名家，當然非墨家。章行嚴說：

「漢書，藝文志所載名七家二十六篇，自鄧析以至毛公，皆所謂訾者也。其與禮官相近之言名者，均不與焉。以知名與名家，在孟堅之意，乃截然爲二事。…………蓋其先各家俱講正名，七家起而以名爲其專實之品，且悍然以名家自大，論鋒四溢，與人角勝，各家轉諱言名焉。墨家之書，不曰名而曰辯，殆以此也。」（名墨訾應論）

馮友蘭先生說：

「呂氏春秋謂惠施「去尊」。韓非子謂惠施「欲以齊荊偃兵」。莊子天下篇謂惠施謂「汜愛萬物，天地一體也。」是惠施亦主張兼愛非攻

，與墨家同。故胡適之先生歸之於「別墨」。然莊子天下篇不以惠施爲墨家。……戰國之時，戰事既多而烈，非兵之說甚盛。故孟子反對戰爭；公孫龍亦主張偃兵；此自是當時之一種普通潮流。惠施，公孫龍固不以此名家也。」(中國哲學史二二五頁)

鍾泰先生說：

「名家之起，實自鄧析始。析與子產同時，先墨子且數十年。胡氏哲學史，於時代先後，認之最嚴。今謂名家出於墨，則何解於鄧析乎？」(中國哲學史六比頁)

由以上所說，可知名家不出於墨家、惠施，公孫龍也非墨家。墨辯是後期墨家所作，施，龍是名家，墨辯當然非施，龍所作。墨辯與施，龍雖同討論辯學，但主張不同。如下：

墨辯　　施龍

1.「厚，有所大也」（經）　「無厚不可積也，其大千里。」

2.「堅白不相外」，（經）　「離堅白。」

3.「火熱」（經）　「火不熱。」

4.「狗，犬也」（經）　「狗非犬。」

5.「日中，正南也」　「日方中方睨。」

6.「白馬，馬也」　「白馬非馬。」

7.「環，稘秖」（經）　「輪不蹍地。」

8.「動，或徙也」（經）　「飛鳥之影未嘗動也。」

9.「非半弗著，則不動，說亦端。」（經）　「一尺之棰，日取其半，萬世而不竭。」

10「荆之大，其沈淺也；說在具。」（經）　「郢有天下」

由此可知墨辯與施龍雖同討論辯學，而主張不同。我們知道「堅白」「同

異」「白馬非馬」……起於惠施，公孫龍，可知墨辯之學實出自施龍之學，或由施，龍學之反響；非施龍之學，出於墨辯。由此可知墨辯產生之時代，實本惠施，公孫龍之後。

（六）　結論

總之：墨辯是墨家討論辯學的東西。共有六篇，經上，經下，經說上，經說下，大取，小取；這六篇後人又叫做墨經，但非莊子，天下篇所謂「墨經。」墨辯不是墨翟自作，也不是墨翟的學說。並且非墨翟時代所能產生。是墨子之後，後期墨家所作，但非「別墨」所作，因爲先秦墨家，根本沒有「別墨」這一派。墨辯之學，在施，龍之後，非施，龍之學出於墨辯。施，龍是名家，非墨家。墨辯也當然非施，龍所作。

一九三二，八，三脫稿

二「知」——墨辯學說之一

(一)「知」是什麼？

墨辯所謂「知」，就是現在知識論；討論知識的可能，來源，…問題。在墨辯以前；都沒有談到這個問題，只討論到概念，判斷，…論理問題，沒有到認識問題，到墨辯首先論到「知」的問題，可見辯學，到了墨辯時代，已經到了一個最高的階段。

墨辯所謂「知」是什麼？經上說：

「知，材也。」

「知也者，所以知也。而不必知。若目。」（經說上）

這是墨辯說知識的性質，「知」是「所以知」的本能，但不必知。好像眼有見物的本能，但不一定見物，眼見了物，才算見。「知」怎麼才有所知？經上說：

「慮，求也」

「慮也者，以其知所求也；而不必得之。若睨。」（經說上）

人雖有「知」的本能，但宇宙之中，森然萬象，非有所「求」，有思慮的對象，則知仍無所知。若有思慮之對象，而不接觸，只是一種冥想，也不能有所知，所以經上說：

「知，接也。」

「知也者，以其知遇物而能貌之，若見。」（經說上）

可見雖有「知」的本能，對象，非與客觀對象接觸，取得印象，不能有所「知」。但是雖與外物接觸，取得印象，要是人沒有理智「排比論次」的作用，雖有所見知，不過一種印象而已，仍非知識，譬如見了一個牛，沒有比較審量的作用，所得不過龐大的印象而已，那知是牛，是馬？所以經上說：

「恕，明也。」

恕也者，以其知論物，而其知之也著。若明。」（經說上）

這「以其知論物」，就是把所得的印象，比較，論次一番，然後才有明確的知識可言。

以上是墨辯所謂「知」的性質。

（二）「知」的來源

墨辯說知識的來源有三種。經上說：

「知」聞，說，親。」

「知」傳受之，聞也。方不㢓，說也。身親焉，親也。」（經說上）

這是墨辯說知識的來源三種，梁任公說道：

「聞知，從傳授得來；「說知」從推論得來；「親知」，從經驗得來。例如小孩子，拿手去玩火，燙著大哭，從此知道火是熱的了。這就是

「身親焉」的親知。被這地方的火燙過一次，以後便連別地方的火都不敢摸。因爲他會推論，曉得凡火都是一樣熱。這就是「方不㢓」的說知。並未曾被火燙過，他父母告訴他：「火是熱的，不該去摸，」他便有了這種智識，不會上當。這就是「傳受之」的聞知。」）

（墨子學案八五頁）

這是梁任公的解道，「聞知」是「傳受」的知識，「親知」是經驗的知識：都容易明了，惟有「說知」不易明白，所以經下又說道：

「聞所不知若所知，則兩知之」

「聞，在外者所不知也。或曰：「亦在室者之色，若是其色。」是所不知也。猶白若黑也，誰勝？是若其色也，若白者必白。今也知其色之若白也，故知其白也。夫名以所明正所不知，不以所不知疑所明。若以尺度所以知長。外，親知也；室中，說知也。」（經說下）

這是墨辯「說知」的解說，可見「說知」就是推理得的知識，佛典有兩句說「隔牆見角而知有牛，隔岸見煙而知有火」也是論「說知」的知識。

（三）非「五路」的知

我們知道墨辯說知識的來源有三種：說知，聞知，親知；其實這三種都是經驗的知識，不過有直接，間接罷了；聞知，說知是間接的經驗，親知是直接的經驗；這都是培根，洛克、經驗派的說法。其實經驗以外的知識，還很多，如二加二等四，三角之和等於兩直角，……都無從經驗。所以經上說：

「知而不以五路，說在久。」

「知，以目見，而目以火見，而火不見，惟以五路知。久，不當以目見，若以火見」（經說下）

什麼是「五路」，「五路」就是五官，「知而不以五路」，就是不用五官

經驗所得的知識，好像「久」，什麼是「久」？經上說：

「久，彌異時也，」

「久，合古今旦莫。」（經上說）

「宇，彌異所也」（經上）

「宇，冢東西南北。」（經說上）

「久」即是「時間」（Time）「宇」即是「空間」（Space）。時間和空間的知識，不是從經驗得來。這種知識的來源，是從理智而來，法國的笛卡兒，就是這種主張。

（四）「知」的種類

墨辯論知識的種類有四，說：

「知…………名，實，合，爲。」（經上）

「知…………所以謂，名也。所謂，實也。名實耦，合也。志行，爲

也。」（經說上）

以上墨辯的知識種類有四，「名」謂名之知識，什麼是「名」？經上說：

「名，達，類，私。」

「名，物，達也。有實必待之，名也。命之馬，類也。若實也者，必以是名也。命之臧，私也。是名也，止於是實也。聲出口俱有名，若姓字麗。」（經說上）

可見名有三類：一，「達名」即荀子所謂「大共名」，爲最高類（Summum Genus）之名，例如「物」。二，「類名」，即荀子所謂「大別名」，如「馬」。三，「私名」，如「臧」。

「實」謂實之知識，即「個體」。「合」即「名實偶」之知識：共三類，經上說：

「謂，移，舉，加。」

「謂，命狗，犬移也。狗犬，舉也。叱狗、加也。」（經說上）

「爲」謂吾人知所以作一事情之知識。「志，行，爲也」，「志」謂作此事情之目的，「行」謂作此事情之行爲。總名曰「爲」，共有六種，經上說：

「爲，存，亡，易，蕩，治，化。」

「甲臺，存也。病，亡也。買鬻，易也。消盡，蕩也。順長，治也。鼃鼠，化也。」（經說上）

以上所述，是墨辯知識的種類。

（五）「知」的用途

墨辯所謂「知」，不在「名」，在「取」。應用的知識，才算眞知識。經下說；

「知其所以不知，說在以名取」。

「知，雜所知與所不知而問之。則必曰，是所知也，是所不知也。取去俱是，是兩知之也。」（經說下）

可見墨辯所謂知識，不是空洞，是實用的。怎樣是實用的知識，在能「取」與否，大取篇說：

斷指以存擘，利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，非取害也，取利也；其所取者，人之所執也。 遇盜人而斷指以免身，利也；其遇盜人，害也。利之中取大，非不得已也。害之中取小，不得已也。所未有而取焉，是利之中取大也。於所既有而棄焉，是害之中取小也。」

這「取」的方法，才算真的知識。其實墨辯以前的墨家就有這種說法，貴義篇說：

「今瞽者曰：「鉅者，白也。黔者，黑也。」雖明目者，無以易之。兼

白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰「瞽不知白黑者，」非以其名也，以其取也。今天下之君子之名仁也，雖禹湯無以易之。兼仁與不仁，而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰「天下之君子不知仁」者，非以其名也，亦以其取也。」

（六）結論

總之：墨辯所謂『知』，即哲學上所謂知識論（Epi Stemology）；是辯學的根本問題。墨辯說知識的本質，是『知，材也』，知識的本能；『慮，求也，』知識的對象；『知，接也，』要與客觀的物接觸；『恕，明也』要把所得的印象排列起來，或爲明確系統的知識。知識來源是『聞，說，親』三種，這都從經驗中得的知識。不由經驗的知識，就是『知而不以五路』。由理智得來的知識。知識的種種有四：『名，實，合，爲』。但墨辯所謂知識，『非以其名，以其取也』。是實用，才是知識。

以上是墨辯的知識論，此外關於知識的問題還有，如下：

「爲窮知而縣於欲也」（經上）

「臥，知無知也」（經上）

「生，刑與知處也」（經上）

「生，形之生，常不可必也。」（經說上）

「物之所以然，與所以知之，與所以使人知之，不必同。說在病。」（經）

「物：或傷之，然也。見之，知也。告之，使知也。」（經說）

一九三一，八，一。脫稿

三，「辯」——墨辯學說之二

（一）什麽是「辯？」

中國辯學，在墨辯以前雖已成立；而「辯」之一詞，至墨辯始有明確的說明。什麽是「辯」？經上說：

「辯，爭彼也。辯勝，當也。」

「辯：或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼也。是不俱當。不俱當，必或不當，不當，若犬。」（經說上）

「謂辯無勝，必不當。說在辨。」（經下）

「謂：所謂，非同也，則異也。同，則或謂之狗，其或謂之犬也。異，則或謂之牛，其或謂之馬也。俱無勝，是不辯也。辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。」（經說下）

這是墨辯對於「辯」的說明；「辯」就是「爭彼」；怎麽叫「彼」？經上

說：

「彼，不可兩也」

「此牛，渠非牛，兩也」（經說上）

「彼」即論理學所謂「他詞」(Middle terms ）墨辯所謂「爭彼，」即公孫龍所謂「他辨」。可見「辯」即是「爭彼」，就是爭同一之對象的然否，例如我說「甲是牛」，你說「甲非牛」；於是爭辯不休，這就是「辯」。

墨辯以爲只要「辯」，必有勝負。要是沒有勝負，就是「俱無勝，是不辯也」。這是對莊子的「辯無勝」而發，莊子說：

「辯也者，有不見也。………既使我與若辯矣。若勝我，我不若勝，若果是也？我果非也耶？我勝若，若不我勝，我果是也？而果非也耶？其或是也或非也耶？其俱是也俱非也耶？我與若不能相知也，則人固受其黮闇，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之

？使同乎我者正之，旣同乎我矣，惡能正之。……」（齊物論）

因爲「辯無勝」，所以莊子根本否認「辯」。墨辯承認「辯有勝」，所以反對莊子之說，「謂辯無勝，必不當，說在辯」。因爲「辯無勝」就是一個「辯」，「辯」有勝無勝，就是一個勝負。經下說：

「以言爲盡誖，誖。說在其言。」

「以誖，不可也。之人之言可，是不誖，則是有可也。之人之言不可，以當，必不審。」（經說下）

這就是「因明」所謂「自語相違過」。可見「辯」有勝負；不過莊子是「大同異」辯證的思維，一切事物都是變動的；當然無所謂同一的對象——「彼」，當然也無所謂「辯」。墨辯是「小同異」，邏輯思維，一切都是固定的，當然有同一之「彼」可「辯」。以上是「辯」的義意。

（二）「辯」的方法

墨辯既承認「辯」「辯」的方法是什麼？小取篇說：

「夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。焉摹略萬物之然，論求羣言之比。以名舉實，以辭抒意，以說出故。以類取，以類予。」

「明是非，」「審治亂」，「明同異」，「察名實」「處利害」、「決嫌疑」：這是說「辯」的用處。「焉摹略萬物之然，論求羣言之比，」說「辯」之傾向。「以名舉實以辭抒意，以說出故，以類取，以類予」，說「辯」的方法。「以名舉實，以辭抒意，以說出故」是演繹的方法（Deductive Method）。「以類取，以類予」是歸納的方法（Indtuctive Method）分述於下：

（1）「以名舉實」：什麼是「以名舉實」，就是論理學所講的「概念」（Comcept）墨經說：

「所以謂名也。所謂實也。」（經說）

「舉，彼堯也，是以名示人也，指是虎也，是以實示人也」（經說下）

「有實必得是名，是名止於是實」（經說）

「舉，擬實也」（經）

「舉：告以是名舉彼實也。」（經說）

「有是名也，然後謂之；無是名也，則無謂也。」（經說下）

可見「名」是「所以謂」，「實」就是「所謂」，「以名舉實」就是「以名擬實」有實必有名，但名與實不同，名是空言，實那實體。

（2）「以辭抒意」：「以辭抒意」就是論理學上所講的判斷（Judg-ment）什麼是「意」墨經說：

「信，言合於意也。」（經）

「信：必以其言之當也。使人視，城得金。」（經說）

「意未可知。說在可用過仵」。（經下）

「意」即臆說（Hypotresis）「以辭抒意」，就是的命題形式來表示判斷。

（3）「以說出故」：什麼叫做「故」？墨經說：

「故，所得而後成也。」（經上）

「故：小故，有之不必然，無之必不然。體也，若有端。大故，有之必然。若見之成見也。」（經說上）

墨辯所謂「故」，即因明三支法所謂「因」。什麼是「說」？墨經說「說，所以明也。」（經）「以說出故」，就是說出事物所以然之原因。就是論理學上所謂演繹推理。墨辯推理的方式與因明三支法同，如下：

（a）因明三支法：

宗：聲是無常。

因：所作性故：

喻：凡所作性，皆無常，譬如瓶等。

（b）墨辯推理方式：

宗：「知，材也。」

因：以何故？「所以知」故。

喻：凡材皆可知。「若目。」

以上是墨辯「辯」的方法之一，就是論理學上所謂演繹的方法。

（4）「以類取，以類予」：這是論理學所謂歸納的方法。亦即墨辯所謂「推」的方法。小取篇說：

「推也者，以其所不取之同於其所取者，予之也。」是猶謂他者同也，吾豈謂他者異也。夫物有以同而不率遂同。」

這就是歸納的方法。什麼是「類」？墨經說：

「有以同，類同也。」（經說）

「正類以行之。說求同」(經)

「類」就是同不同，同異是歸納法的根本方法，述於下：

(a)求同法：求同法，即穆勒(Mill-)所謂 the Method of Agreement

什麼是「同」？墨經說：

，「同：二名，一實，重同也。不外於兼，體同也俱處於室合同也。有以同，類同也。」(經說)

「同：重，體，合，類。」(經)

怎麼求同？墨經說：

「同：異而俱於此一也」(經)

「法同則觀其同」(經)

「法：法取同，觀巧轉。」(經說)

這是求同的方法，就是「異而俱於一」，本不同的裏面找出同的出來。

（b）求異法：求異法，即穆勒所 the method of Dipferenco 墨經說

「異：二，不體，不合，不類。」（經）

「異：二畢異，二也。不連屬，不體也。不同所，不合也，不有同，不類也，」（經說，）

怎麼求異？墨經說：

「法異則觀其宜。」（經）

「法：取此擇彼，問故觀宜。以人之有黑者有不黑者正黑人，與以有愛人者有不愛人者正愛人，是孰宜？」（經說）

這就是求異的方法，是從同的裏頭挑出異的出來。

（c）同異交得法：同異交得，即穆勒所謂 the method of Agreement and Difference 墨經說：

「同異交得知有無」。（經上）

胡適之先生解道：

「這是參用同異兩術以求知有無的方法。……例如有人說『共和政體但適用於小國，不適用於大國』，又舉瑞士法蘭西……爲證。我們該問，『你老先生爲什麼不舉美國呢？』這裏面便含有『同異交得』的法子」（中國哲學史大綱二二二頁）

以上是墨辯「辯」的方法。

（三）『辯』的種類

墨辯關於「辯」的方法，共七種。小取篇說：

「或也者，不盡也。假也者，今不然也。效也者，爲之法也。所效者，所以爲之法也。故中效則是也；不中效，則非也。此效也。辟也者，舉也物而以明之也。侔也者，比辭而俱行也。援也者，曰，子然，

我奚獨不可以然也。推也者，以其所不取之同於其所取者予之也。是猶謂也者同也，吾豈謂也者異也。」

以上是「辯」的七種方法，分述於下：

（1）「或」： 「或也者，不盡也。」經下說：「盡，莫不然也。」或即古域字，有限於一部分之意。卽論理學上所講的「特稱命題」。例如說「有些馬是白的。」白只是馬色的一部分，故「不盡。」

（2）「假」： 「假也者，今不然也。」「假」即假設，即論理學的假言命題。例如說：「明日若晴天，我要到家去」。這是假設的話，現在還未實現。所以說「今不然」。

（3）「效」： 「效也者，爲之法也。所效者，所以爲之法也。故中效則是也；不中效，則非也。此效也。」「效」是「效法」的效。什麽是「法」墨經說：「法，所若而然也。」（經）

「意，規，員，三也俱：可以爲法。」（經說）

「一法之相與也盡類，若方之相合也。說本方。」（經）

「一方盡類，俱有法而異，或木或石，不害其方之相合也。盡類，猶方也。物俱然。」（經說）

可見「法」卽是法則，照着法則做去，便是「效」。與法則相不合的，就是「不中效。」例如小取篇說：

「其弟，美人也；愛弟，非愛美人也。車，木也；乘車，非乘木也。船，木也；入船，非入木也。盜，人也；多盜非多人也，無盜非無人也。奚以明之？惡多盜非惡多人也，欲無盜非欲無人也，愛盜非愛人也，不愛盜非不愛人也，殺盜非殺人也。」

這是「不中效」的例。也有反對的兩個判斷，也可「中效」。如：

「狗，犬也。而殺狗非殺犬也可。說求重。」（經）

「狗，犬也。謂之殺犬可。」（經說）

爾雅說「大未成豪曰狗」。狗之外尚有犬，故「殺狗非殺犬」，中效。但犬之外却無狗，犬對狗周徧，故殺狗即殺犬」也中效。

還有些判斷雖「中效」，而所以判斷之「故」，不中效，還是「不中效」墨經說：

「狂舉不可以知異，說在有不可。」（經）

「狂：牛與馬雖異，以「牛有齒馬有尾」，說牛之非馬也，不可。是俱有，不偏有偏無有。牛之與馬不類，角，牛有角馬無角」，是類不同也。」（經說）

「牛非馬」這個判斷，雖中效。而「牛有齒馬有尾」說「牛非馬」之故，不中效了。因爲齒與尾牛馬都有，沒有表示牛馬的差別出來。

（4）「辟」：「辟也者，舉也物而以明之。」辟，即譬喻，墨辯

引喻最多，如『若目』『若睨』，『若見』，『若明』……擧也物卽他物。說苑有一段講惠施的故事道：

『梁王謂惠子曰：「願先生言事則直言耳，無譬也。」惠子曰：「今有人於此，而不知彈者，曰：彈之狀何若？應曰彈之狀如彈，則諭乎？」王曰：「未諭也。」「於是更應曰：彈之狀如弓而以竹爲弦，則知乎？」王曰：「可知矣。」「惠子曰：「夫說者固以其所知諭其所不知而使人知之，今王曰無譬，則不可矣。」』

經下說『所以知之與所以使人知之不必同』，『辟』的用處，就在所以使人知之。

（5）『侔』：『侔也者，比辭而俱行也』。這也是『使人知』的方法，不過『侔』是這種辭說明那種辭，『辟』是用這個物說明那個物。

例如公孫龍說：

「龍聞楚王……喪其弓，左右請求之。王曰：「止。楚人遺弓，楚人得之，又何求乎？」仲尼聞之曰：「……亦曰人亡之人得之而已。何必楚？」若此，仲尼異，「楚人」於所謂「人」。夫是仲尼異「楚人」於所謂「人」，而非龍異「白馬」於所謂「馬」悖」。（公孫龍子，跡府篇）

這是「侔」的用法。小取篇說：

「辟之侔也，有所至而止。其然也，有所以然也。其然也同，其所以然不必同。」

可見「侔」法，一不謹慎，就錯了。經下規定「比辭」的公式說：

「異類不比。說在量。」

「異：木與夜孰長？智與粟孰多？爵，親，行，價，四者孰貴？麋與虎孰高？」（經說下）

（6）「援」：「援也者，曰，子然。我奚獨不可以然也。」援，就是援例，例如A學生因病准假，B學生也同樣的病，也可援例准假。經說下說：

「以所明正所不知，不以所不知疑所明。若以尺度所不知長。」

這就是說「援」的作用，不過「辟」用於概念，「侔」用於判斷；而「援」用於推理。

（7）「推」：（詳前）

以上是「辯」的七種方法。

（四）結論

總之：辯學至墨辯始成爲完善的學說。墨辯說「辯，爭彼也」。說「辯有勝」反對莊子「辯無勝」之說。墨辯「辯」的方法是「以名舉實，以辭抒意，以說出故」演繹方法，和「以類取，以類予」歸納法。這兩個方

法，是墨辯的兩個根本法則。其種類有七：「或假，效，辟，侔，援，推。」

一九三二，八，一二脫稿。

附錄

墨辯中「辯學」的實例

（一）墨辯中的墨家說學

墨家有兩個根本觀念，一個是「兼愛」，一個是「功利」。當時各家都有批評，如孟子說「墨子兼愛，是無父也。」莊子說：「其道太觳，使人憂，使人悲，其行難爲也。……墨子雖獨能任，奈天下何？」到墨辯時代，從辯學來批評「兼愛」。說南方有窮，則可盡，無窮則不可盡，有窮無窮，未可知，怎能「兼愛」？墨家也從辯學來辯護。經下說：

「無窮不害兼，說在盈否」

「無，南者有窮則可盡，無窮則不可盡，有窮無窮未可知，則可盡不可盡未可知。人之盈之否未可知，而必人可盡不可盡亦未可知，而必人之可盡愛也，悖。人若不盈无窮，則人有窮也。盡有窮無難。盈有窮，則無窮盡也。盡有窮，無難。」（經說下）

「不知其數，而知其盡也，說在問者。」（經下）

「不，不智其數，惡智愛民之盡之也？或者遺乎其問也盡問人則盡愛其所問。若不智其數而智愛之盡之也，無難。」（經說下）

「逃臣狗犬，遺者不知其所處，不害愛之，說在喪子者。」（經下）

「逃臣不智其處，狗犬不智其名也，遺者巧，弗能兩也。」（經說下）

以上是「無窮不害兼」來辯護「兼愛」之說。但當時又拿「殺盜即殺人」來批評。因爲盜是人，殺盜即是殺人，還算「兼愛」麼？墨家駁道：

「盜人，人也。多盜，非多人也。無盜，非無人也。奚以明之？惡多盜，非惡多人也。欲無盜，非欲無人也。世相與共是之，若若是，則雖盜人，人也；愛盜，非愛人也；不愛盜，非不愛人也；殺盜人，非殺人也；無難矣。」

可見「殺盜非殺人」，仍與「兼愛」說無防。以上是墨辯中「兼愛」說，

以下說墨辯中「功利」說。經上說：

「利，所得而喜也。」

「得是而喜，則是利也；其害也，非是也。」（經說上）

「害，所得而惡也」（經上）

「得是而惡，則是害也；其利也，非是也。」（經說上）

這是墨辯中「功利」說在心理上的根據，墨辯中道德都以「利」爲標準。

經上說：

「義，利也。」

「義，志以天下爲愛，而能能利之，不必用。」（經說上）

「忠，利君也。」（經上）

「忠，以君爲强，而能能利君，不必容。」（經說上）

「孝，利親也。」（經上）

「以親爲愛，而能能利親，不必得。」（經說上）

「功，利民也。」

「功不待時，若衣裘。」（經說上）

以上是墨辯中「功利」說。

（二）墨辯中「辯者」學說

墨辯時代，可說辯學盛行的時代。所以辯者的學說，在墨辯中甚多。主張雖不同，也可見當時辯論的情形。述於下：

（1）「堅白同異」：當時辯者最重要學說，就是「堅白同異」之辯，辯者主張「合同異，離堅白」，而墨辯中的主張是「離同異，合堅白」。（說詳前）

（2）「無厚」：莊子，天下篇述惠施之說，「無厚不可積也，其大千里。」這是「辯者」的學說。墨辯中也有「無厚」的學說，墨經說：

「厚，有所大也。」（經）

「厚：區無所大。」（經說）

「盈，莫不有也。」（經）

「盈：無盈無厚。」（經說）

「次，無間而不相攖也。」（經）

「次：無厚而后可。」（經說）

這是墨辯中「無厚」說，由「無厚」又講到「端」，墨經說：

「端，體之無序而最前者也。」（經）

「攖：尺與尺俱，不盡。端與端俱，盡。尺與端，或盡或不盡。兼攖相盡，體攖不相盡。」（經說）

「仳：兩有端而后可」（經說）

（3）「火不熱」：莊子天下篇述辯者二十一事，有「火不熱」墨

、辯反之，說：

『火熱，說在頓』。（經下）

『火，謂火熱也，非以火之熱我有。若視白』。（經說下）

可見火之熱在火，而不在我；好像白在物而不在我一樣。這是墨辯的『火熱』說。

（4）『景不徙』：莊子天下篇述辯者二十一事有『飛鳥之影，未嘗動也。』墨辯中也有此說經下說：

『景不徙。說在改爲。』

『景：光至，景亡。若在，盡古息。』（經說下）

（5）『髮引千鈞』：列子，仲尼篇述公孫龍七說，有『髮引千鈞，勢至等也』。墨辯中也有此說，說道：

『均之絕否，說在所均。』（經）

『均：髮均縣，輕重而髮，絕，不均也。均，其絕也莫絕。』（經說）

（6）『非半不䎽』： 莊子，天下篇述辯者二十一事有『一尺之棰，日取其半，萬世不竭』。墨辯也有此說，經下說：

『非半不䎽，則不動，說在端。』

『非䎽半，進前取也。前，則中無爲半，猶端也。前後取，則端中也。䎽必半，毋與非半，不可䎽也。』（經下說）

這是駁辯者『一尺之棰，日取其半，萬世不竭』之說。

（7）『孤犢』： 莊子天下篇述辯者二十一事有『孤犢未嘗有母』之說。墨辯也有駁此之說。墨經說：

『非白馬焉，執駒焉。』（大取篇）

『可無也，有之而不可去，說在嘗然。』（經下）

『可無也，已然則嘗然，不可無也。』（經說下）

可見天下之事物，若其未有，可無。但既已嘗有之事物，則永爲嘗有，不可去也。

（８）『今日適越而昔至』：莊子天下篇述惠施之說有『今日適越而昔至。』之說。墨辯也有此說。經下說：

『行修以久，說在先後』

『行者，行者必先近而後遠。遠近，修也。先後，久也。民行修，必以久也。』（經說下）

以上所述，是墨辯對於當時辯者學說之辯論。

（三）墨辯中諸家學說之辯論

墨學自成一家，諸家批評墨家，墨家也反駁諸家之說。到墨辯時代，一切學說要有辯學的根據。所以墨辯時代以辯學來辯護墨家之學說，一方也用辯的方法來批評諸家的學說。述於下：

（1）儒家：　儒家像孔子是『祖述堯舜』。孟子是『言必稱堯舜』。堯舜是儒家的理想人物。墨辯駁道：

『在諸其所未然者然，說在於是推之。』（經下）

『在，堯善始，自今在諸古也，自古在之今，則堯不能治也。』（經說下）

『堯之義也，生於今而處於古而異時。說在所義二。』（經下）

『堯霍，或以名視人，或以實視人。舉支富商也，是以名視人也。指是霍也，是以實視人也。堯之義也，是聲也於今，所義之實處於古。』（經說下）

以上是駁儒家堯舜之說。

（2）告子：　告子是當時言『性』名家，與孟子辯論人性善惡問題。告子說『食色性也。仁內也，非外也；義外也，非內也。』告子墨辯駁

道：

「仁義之爲外內也，非，說在仵顏。」（經下）

「仁，仁愛也。義，利也。愛利，此也。所愛所利，彼也。愛利不相爲內外，所愛利亦不相爲外內。其爲仁內也，義外也，舉愛與所利也，是狂舉也。若左目出，右目入。」（經說下）

道是駁告子「仁內義外」之說。

（3）「齊學：」齊學，卽後人所謂陰陽家之學，倡其說者爲騶衍之徒，其學，卽陰陽五行之學。墨辯駁道：

「五行毋常勝，說在宜。」（經下）

「五，金水土火木。離然火鑠金，火多也。金靡炭，金多也。金之府木，木離水。」（經說下）

可見金木水火以多勝少，無常勝之說。

（4）老子：老子的「絕學無憂」，是說「學益」，無也。墨辯駁道：「學之益也，說在誹者」。（經下）

「學也，以爲不知學之無益也，故告之也。是使智學之無益也，是教也。以學爲無益也，教誖」。（經說下）

既然以學爲無益，又何必以學無益爲教？這不犯了「自語相違過」嗎？老子又有「有無相生」之說，墨辯也駁道：

「無不必待有，說在所謂。」（經下）

「無，若無焉，則有之而后無。無天陷，則無之而無。」（經說下）

（5）莊子：莊子懷疑知識，反對辯論。齊物論說：「辯也者，有不見也」，「大辯不言」「言辯而不及」。就是主張「辯無勝」「知之否之是同」「言爲盡誖」。墨辯反駁道：

「謂辯無勝，必不當。說在辯」。（經下）

「以言爲盡誖，說在其言。」（經下）

「知知之否之是同也，誖，說在無以也。」（經下）

「非誹者誖。說在弗非。」（經下）

以上所述，是墨辯用「辯」的方法來批評各家的學說。

總之：墨辯處處都用辯的方法來立說，處處用辯學作根據來駁各家的學說。可見辯學到了墨辯時代，已成爲精密完善的方法了。

一九三二，八，一三脫稿。

（一）荀子略史・

史記孟子荀子傳記荀子的事蹟道：

「荀卿，趙人，。年五十，始來游學於齊。……田駢之屬皆已死，齊襄王時，而荀卿最爲老師。齊尚脩列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。春申君死而荀卿廢因家蘭陵。李斯嘗爲弟子，已而相秦。荀卿嫉濁世之政亡國亂君相屬。……於是推儒墨道德之行事興壞，序列著數萬言而卒，因葬蘭陵。」

以上是荀卿的事蹟。荀子遊齊，約在西曆前二六〇年前後；遊楚爲蘭陵令，約在二百五十年至二百三十年之間；約死於二百三十年左右。

荀卿到過秦，我們看：

應候問孫卿子曰：，入秦何見？孫卿子曰……」（彊國篇）

「秦昭王問孫卿子曰：儒無益於人之國；孫卿子曰……」（儒效篇）

可見荀卿到過秦，約在西歷前二六〇年前後。荀卿又見過趙孝成王，議兵篇說：

「臨武君與孫卿子，議兵於趙孝成王前。」

荀卿遊趙約在西歷前二六〇至二五〇年之間。

荀卿的弟子有李斯。還有韓非浮丘伯。我們看：

「……與李斯俱事荀卿，斯自以為不如非」（韓非傳）

「少時，與魯穆生，申公：曰公，俱受詩於浮丘伯，伯，孫卿門人也。」（漢書，楚之王交傳）

荀子的著作，漢書藝文志說「孫卿子三十三篇，賦十篇」。今本荀子三十二篇內有賦五篇，詩二篇。其中最重要者當然是天論，解蔽，正名，性惡等篇。像大略：宥坐，子道，法行，都是僞作。像天論，非相等也有

部分僞作。

以上是荀子的略史。

（二）荀子與「辯者」

荀子的學說思想是繼承孔子之後，講「正名」，故反對辯論。他說：

「夫民，易一以道而不可與共故。敬明君臨之以勢，道之以道……故其民之化道也如神，辯執惡用矣哉？」

「今聖王沒，天下亂，姦言起，君子無勢以臨之，無刑以禁之，故辯說也。」

「聽其言則辭辯而無統，用其身則多詐而無功，上不足以順明王，下不足以利齊百姓；然而口舌之均噡唯，則節足以爲奇偉卻之屬。夫是之謂姦人之雄，聖王起，所以先誅也。然後盜賊次之，盜賊得變，此不得變也。」（非相）

因爲反對辯論，所以對於「辯者」也極力反對他說：

「不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不急，辯而無用……是惠施鄧析也。」（非十二子）

「不卹是非，然不然之情，……君子不若惠施鄧析。」（儒效篇）

「山淵平，天地比，齊秦襲……是說之難持者也，而惠施，鄧析能之。」（不苟篇）

「惠子蔽於辭而不知實，……由辭謂之，道盡論矣（解蔽篇）

可見荀子反對辯者，不過荀子承辯者時代之後，所以他的學說方法受辯者影響甚大。所以他的治學方法雖是「正名」，可是與孔子所謂「正名」不同，孔子所謂「正名」只有倫理的政治的意味，沒有論理的意味。荀子則不同，一方含有倫理的政治的意味，一方却有論理的意味；荀子的「正名」是一方承繼儒家的思想，一方受辯者學說的影響，其方法實是辯學，却反對

辯學；成一個矛盾的現象，却照着辯證的發展，到了一個高的階段。

（三）荀子與『辯學』

荀子的根本方法是『正名』，反對辯者，對於辯學也批評甚力。不過荀子是用辯學來批評辯學，不像莊周，韓非……用形而上學政治，來批評。分述於下：

（1）『惑於用名以亂實』：正名篇說：

『見侮不辱，聖人不愛己，殺盜非殺人也。此惑於用名以亂名者也。驗之所以為有名，而觀其孰行，則能禁之矣。』

『見侮不辱』是駁宋牼之說，『聖人不愛己，殺盜非殺人也』是駁墨辯的學說。

（2）『惑於用實以亂名』：正名篇說：

『山淵平，情欲寡，芻豢不加甘，大鐘不加樂。此惑於用實以亂名者

也。驗之所緣以同異，而觀其孰調，則能禁之矣。」

「山淵平」即莊子天下篇「山與澤平」，駁惠施之說。「情欲寡」駁宋牼之說「芻豢不加甘，大鐘不加樂」，駁當時墨家之說。

（3）「惑於用名以亂實」：正名篇說：

「非而謁楹，有牛馬非馬也。此惑於用名以亂實者也。驗之名約，以其所受，悖其所辭，則能禁之矣。」

「非而謁楹，有牛馬非馬也」，是駁墨辯的學說。

總之：荀子用「正名」來駁辯學，不過荀子的「正名」與孔子的「正名」不同，荀子的：「正名」是論理的，孔子的「正名」是倫理的。

(四)荀子的名學

荀子生在戰國末期，可說是諸子最後的一個。經過惠施，公孫龍辯者時代，而且生於名學最盛的趙國，他的名學當然是最高的一段，不過荀子

是儒家的繼承者，所以他的名學仍含有政治，倫理的作用。述於下：

（一）演繹的名學：荀子的名學是「正名」，是「以一持萬」，「以類度類」，是演繹的名學。正論篇說：

「凡議必將立隆正，然後可也。無隆正則是非不分，而辨訟不決。故所聞曰，「天下之大隆，是非之封界，分職名象之所起，王制是也」。故凡言議期命以聖王爲師。」

解蔽篇說：

「傳曰：「天下有二：非察是，是察非」謂合王制與不合王制也。天下有不以是爲隆正也，然而猶有能分是非治曲直者耶？」

什麼是「隆正」？「隆正」就是標準，正名的準則，可見荀子的名學是演繹的名學。

（２）名的制定：荀子的名學，是「正名」，含有政治，倫理的意味

所以名的制定，由國家法令。他說：

「故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。故析辭擅作名，以亂正名，使民疑惑，人多辯訟，則謂之大姦，其罪猶爲符節度量之罪也。故其民莫敢爲奇辭以亂正名，故其民愨，愨則易使，易使則功，其民莫敢爲奇辭以亂正名，故一於道法而謹於循令矣。如是，則其迹長矣。迹長功成，治之極也。是謹於守名約之功也。」（正名）

他又說：

「今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂。若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。」（正名）

可見荀子所謂名，由國家法令來制定；制名分兩步，一方循舊名，一方作

原书缺页

原书缺页

新名。怎麼循舊名？他說：

「後王之成名，刑名從商，爵名從周，文名從禮，散名之加於萬物者，則從諸夏之成俗。曲期遠方異俗之鄉，則因之而爲通。」（正名）

（3）名的用途：荀子的「正名」含倫理，論理兩種意味，所以名的用途也有兩種，他說：

「故知者爲分別，制名以指實。上以明貴賤，下以辯同異。貴賤明，同異別，如是，則志無不喩之患，事無困廢之禍。此所爲有名也。」（正名）

這是名的用途，一是「明貴賤」，儒家正名的主張一是「別同異」，名家的主張；一是倫理用途，一是論理用途。若沒有名，那就：

「異形離心交喩，異物名實互紐，貴賤不明，同異不別，如是，則志必有不喩之患，而事必有困廢之禍。」（正名）

這是無名之害，無名則「異物名實互紐」，例如爾雅說「犬，未成豪曰狗」說文說：「犬，狗之有縣蹏者也。」

（4）名的分法：荀子分名的方法有三他說：

「故萬物雖衆，有時而欲偏舉之，故謂之「物」物也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共然後止。有時而欲偏舉之，故謂之「鳥獸」，鳥獸也者，大別名也。推而別之，至於無別然後止」。（正名）

可見名的分法，一個是「共」，一個是「別」怎麼用「共」「別」來分？就是由同異來分，他說：

「同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼。單與兼無所避則共。雖共不爲害矣。知異實之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也，猶使同實者，莫不同名也，」（正名）

怎麼有「同」呢？他說：

「凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之，疑似而通，是所以共其約名以相期也。」(正名)

怎麼有「異」呢？他說：

「形體色理以目異；聲音清濁調等奇聲以耳異；……心有徵知，徵知則緣耳而知聲可也。緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不謂之不知，此所緣而以同異也。」(正名)

可見同異是緣「天官」而來，有了同異，自然有「共」「別」可分。有了「共」「別」，自有名了，不過名是：

「名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜，名無固實，約之以命實，約定俗成謂之實名，名有固善，徑易而不拂謂之善名……此制名之樞要也。」(正名)

（五）結論

總之：辯學到了荀子，已發展到了一個高的階段；一方反對辯，用正名的方法；一方承孔子的「正名」，却成了論理的名學；所以由孔子的「正名」到荀子的「正名」恰成一個辯證的發展。不過到荀子以後，辯學中斷；成了絕學，所以講中國辯學只有先秦可講，這不是中國學術最不幸嗎？這不是最痛心的事嗎？

一九三二，八，二二，脫稿。